القرعة و الاجتهاد و التقليد

(الأصول العامة)

نويسنده:

سيد محمد تقى طباطبايى حكيم

بسم الله الرحمن الرحیم

القرعة و الاجتهاد و التقليد (الاصول العامة)

كاتب:

محمد تقی حکیم

نشرت فی الطباعة:

مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الاصول العامه)

اشاره

نام كتاب: القرعه و الاجتهاد و التقليد(الأصول العامه)

موضوع: فقه استدلالى تطبيقى و قواعد فقهى

نويسنده: حكيم، سيد محمد تقى طباطبايى

تاريخ وفات مؤلف: ۱۴۲۳ ه ق

زبان: عربى

قطع: وزيرى

تعداد جلد: ۱

ناشر: مجمع جهانى اهل بيت عليهم السلام

تاريخ نشر: ۱۴۱۸ ه ق

نوبت چاپ: دوم

مكان چاپ: قم- ايران

ملاحظات: مباحث قرعه و اجتهاد و تقليد در ص ۵۲۹ تا آخر كتاب چاپ شده است

الباب الخامس [القرعه]

اشاره

تمحض هذا الباب لبحث (القرعه)، و لكن عدها من مصادر التشريع و إفرادها بباب مستقل فيه شى ء من الغرابه لخروجه على إجماع المؤلفين فى علم الأصول.

و لكن نسبه بعض المؤلفين المحدثين، عدها من المصادر الكاشفه عن الحكم، إلى بعض الفرق الإسلاميه- كما توهمه عبارته- اقتضانا ان نبحثها على هذا الصعيد، و نلتمس أدله تشريعها و رتبتها من الأدله و رأى من نعثر على رأيه من علماء المذاهب فيها وفق ما قدمناه من نهج.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۳۱

الباب الخامس القرعه تحديد القرعه مشروعيتها أدله المشروعيه: أدلتها من الكتاب، أدلتها من السنه مجالات القرعه الجمع بين أدلتها و أدله الأحكام الظاهريه خلاصه البحث

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۳۳

تحديد القرعه:

و هی إحاله السهام أو غيرها بين أطراف مشتبهه لاستخراج الحق من بينها.

مشروعيتها:

اشاره

و الظاهر أن مشروعيتها على سبيل الموجبه الجزئيه تكاد تكون موضع اتفاق المسلمين، يقول العلامه السيد حسين مكی- و قد تتبع حكمها فی الكتب الفقهيه-:

«فقد رأيت الشعرانی فی كتابه (الميزان) يتعرض إلى القرعه فی باب القسمه و كتاب الدعاوی و البينات، و نقل عن الأئمه- إلا أبا حنيفه- جواز الرجوع إلى القرعه فی الرقيق، إذا تساوت الأعيان و الصفات، و عند تعارض البينات نسب إلى الشافعی القول بالرجوع إلى القرعه فراجع «۱»، و نقل ذلك عن الشافعی و غيره الشيخ محمد بن عبد الرحمن الدمشقی فی كتابه «رحمه الأمه فی اختلاف الأئمه» «۲» المطبوع فی هامش «الميزان»، و كذلك الشوكانی ذكر فی كتابه «نيل الأوطار» «۳» رجوع الفقهاء إلى القرعه حيث لا يوجد طريق شرعی يفصل به بين الخصمين» «۴».

و الكتب الفقهيه الشيعيه لا تأبى الأخذ بها فی موارد خاصه شخصتها روايات أهل البيت عليهم السّلام.

---

(۱) الميزان للشعرانی: ۲- ۱۹۹.

(۲) رحمه الأمه فی اختلاف الأئمه بهامش الميزان للشعرانی ۲- ۲۰۲.

(۳) نيل الأوطار: ۸- ۳۰۲، باب تعارض البينتين و الدعوتين.

(۴) عقيده الشيعه فی الإمام الصادق عليه السّلام: ص ۳۶۹.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۳۴

أدله المشروعيه:

اشاره

و قد استدل على أصل المشروعيه بأدله من الكتاب و السنه.

أدلتها من الكتاب:

١- قوله تعالى وَ إِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ.

فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ «١».

بتقريب ان المساهمه فى اللغه هى المقارعه بإلقاء السهام، و المدحض هو المغلوب. فإذا كان يونس و هو من المرسلين ممن يزاول القرعه، فلا بدّ ان تكون مشروعه إذ ذاك.

٢- قوله تعالى ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ «٢».

و الآيه وارده لحكايه الاقتراع على كفاله مريم، و قد ظفر بها زكريا، و هو من الأنبياء و ممن شارك فى الاقتراع.

و الحديث حول تعميم الحجيه فى هاتين الآيتين- و هما حاكيتان عن وقائع صدرت فى شرائع سابقه- يدعونا ان نتذكر ما قلناه فى مبحث (شرع من قبلنا) من الخلاف فى حجيه الشرائع السابقه، فمن ذهب إلى نسخها جمله لا يصلح له الاستدلال بهما.

و من ذهب إلى بقائها جمله- إلا ما ثبت فيه النسخ- ساغ له الاستدلال بهما.

و على مذهب جمهور علماء الحنفيه- و هو الّذى أكدناه سابقا و اعتبرنا الأدله ناهضه به- يسوغ الاستدلال بهما أيضا لإثباتها فى الجمله، لأن نفس حكايه القرآن لهما يوجب العلم بوقوع مضمونها و عدم تحريفه، و ما صح من مضامين

---

(١) سوره الصافات: الآيات ١٣٩- ١٤١.

(٢) سوره آل عمران: الآيه ۴۴.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۳۵

الشرائع السابقه حجه على رأيهم يجب الأخذ بها ما لم يثبت النسخ.

على أن أدلتها القادمه من السنه تدل على إقرار مضامين هاتين الآيتين فى ثبوت أصل المشروعيه لها.

أدلتها من السنه:

و الأدله من السنه كثيرا جدا، و قد عقد لها البخارى بابا فى جزئه الثانى أسماه باب: (القرعه فى المشكلات) «۱»،

و إقراع النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بين نسائه- عند ما يريد السفر لأخذ من يخرج سهمها معه- معروف لدى المؤرخين.

و فى روايات أهل البيت عليهم السّلام نصوص كثيره تدل على مشروعيتها، يرجع إليها فى مظانها من كتب الفقه و الحديث.

مجالات القرعه:

و إذا كانت القرعه مشروعه فى الجمله، فان مشروعيتها ليست محدده فى مجالات العمل بها على ألسنه الفقهاء، و استقراء مواقع استعمالها لديهم لا يخرجها عن الموضوعات أو عن قسم منها، بل لا يخرجها عن موارد النصوص و وقائعها الخاصه، على أن فى بعض نصوصها تعميمات لكل مجهول أو مشتبه سواء كان المجهول حكما وضعيا أم تكليفيا، و مع ذلك لم يأخذوا بهذه العمومات.

و الّذى يقتضينا- و نحن نريد التقيد بحدود ما تدعو إليه الأدله- ان نفحص السر فى عدم أخذهم بهذه العمومات و نقيمه على ضوء ما انتهينا إليه فى بحوثنا الأصوليه السابقه.

الجمع بين أدلتها و أدله الأحكام الظاهريه:

يقول أستاذنا الخوئى قدس سرّه- فيما حكاه بعض مقررى بحثه-: «و الّذى يستفاد من

---

(۱) صحيح البخارى: كتاب الشهادات.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۳۶

مجموع الروايات فى القرعه و مواردها انها جعلت فى كل مورد لا يعلم حكمه الواقعى و لا الظاهرى، و هذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل فى قولهم: «ان القرعه لكل أمر مشكل» و ان لم نعثر على روايه بهذا اللفظ.

و هو المراد أيضا من لفظ المشكل المذكور فى متون الكتب الفقهيه، فإن المراد من قولهم: هو مشكل أو فيه إشكال، عدم العلم بالحكم الواقعى، و عدم الاطمئنان بالحكم الواقعى و الظاهرى لجهه من الجهات، لا عدم العلم و الاطمئنان بالحكم الواقعى فقط، إذ الإشكال بهذا المعنى موجود فى جميع الأحكام الفقهيه سوى القطعيات.

و بالجمله مورد القرعه، نظرا إلى مورد الروايات الوارده فيها، هو اشتباه الحكم الواقعى و الظاهرى، فالمراد من المجهول فى قوله عليه السّلام فى روايه «كل مجهول ففيه القرعه» «۱» هو المجهول المطلق- أى المجهول من حيث الحكم الواقعى و الظاهرى-

ثم يقول: و ظهر بما ذكرناه انه يقدم الاستصحاب على القرعه تقدم الوارد على المورود، إذ بالاستصحاب يحرز الحكم الظاهرى فلا يبقى للقرعه موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعى و الظاهرى- على ما ذكرناه- بل يقدم على القرعه أدنى أصل من الأصول، كأصاله الطهاره و أصاله الحل و غيرهما مما ليس له نظر إلى الواقع، بل يعين الوظيفه الفعليه فى ظرف الشك فى الواقع، إذ بعد تعيين الوظيفه الظاهريه تنتفى القرعه بانتفاء موضوعها» «۲».

و هذه الاستفاده متينه جدا لو كان لفظ المشتبه موجودا فى الروايات. و لكن الموجود فيها «كل مجهول ففيه القرعه» و هى من حيث أخذ الجهل فى موضوعها أشبه بأدله الوظائف الشرعيه كالبراءه و الاحتياط، لأخذ عدم العلم فيها، و هذه

---

(۱) التهذيب: ۶- ۲۴۰، ح ۲۴. و الفقيه: ۳- ۹۲، ح ۳۳۸۹.

(۲) مصباح الأصول: ص ۳۴۲ و ما بعدها.

الأدله، لو كانت تامه الدلاله لكانت وظيفه من الوظائف التى يجب الرجوع إليها عند العجز عن تحصيل الحكم الواقعى.

و على هذا، فإن تمت استفاده أستاذنا فى أن المراد من المجهول هو الأعم من الحكم الواقعى و الظاهرى، و لو بمعونه القرائن المستفاده من الموارد الخاصه التى وردت فيها روايات القرعه، كانت هى المتعينه و إلا فلا بدّ من جمع آخر.

و الظاهر أن الجمع بينها و بين ما دل على الرجوع إلى الأصول عند الشك يختلف من حيث مفاد الأدله.

فأدله الأصول الإحرازيه، نظرا لاعتبارها المشكوك متيقنا، تكون حاكمه عليها و مزيله للجهل الّذى أخذ فى موضوعها تعبدا، و حسابها حساب أدله البراءه بالنسبه إلى الاستصحاب.

أما أدله الوظائف الشرعيه- براءه أو احتياطا- فنسبتها إليها نسبه

المخصص لبداهه ان لسان أدله القرعه و هو: «كل مجهول ففيه القرعه» يعم الجهاله بالأحكام الإلزاميه و غيرها، و الجهاله بالأحكام الوضعيّه و التكليفيه مهما كان منشأ الجهل، و أدله البراءه إنما تتعرض لخصوص الأحكام التى فيها كلفه، سواء كانت الشبهه فيها موضوعيه أم حكميه، فهى أخص من أدله القرعه فتقدم عليها بالتخصيص و كذلك أدله الاحتياط.

و على هذا فأدله القرعه تبقى قائمه فى كل ما لم يعرف حكمه الواقعى أو الظاهرى، أى فيما لا مجال لمعرفه رأى الشارع فيه مطلقا حكما أو وظيفه لو لا شبهه إسقاطها بكثره التخصيص.

و بهذا يظهر ان «ما هو المعروف فى ألسنتهم من ان أدله القرعه قد تخصصت فى موارد كثيره، و كثره التخصيص موجبه لوهنها، فلا يمكن الأخذ بها» «۱» لا يخلو

---

(۱) مصباح الأصول: ص ۳۴۲.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۳۸

من أصاله.

كما يظهر أيضا ان ما نبه عليه الأستاذ أبو زهره- من «ان فى الفقه الإمامى رأيا فيه غرابه، و هو انه عند اشتباه الحلال بالحرام فى موضع، اما لتعارض الأدله أو لعدم وجود دليل، يعمل بالقرعه» «۱»- لا أساس له على جميع مبانى مجتهدى الشيعه، لأن المرجع فى الجميع منها هو البراءه أو الاحتياط على اختلاف فى وجهه النّظر فى ذلك و هى اما الورود أو التخصيص.

نعم، لا- شبهه فى أخذهم- شيعه و سنه- بالقرعه فى خصوص الموارد المنصوصه و التقييد بنصوصها و هى لا تتجاوز مسائل معينه، كمسأله اشتباه الغنم الموطوءه فى قطيع و أمثالها مما وردت فى الباب الّذى عقده البخارى لها فى صحيحه «۲» و غيره من كتب الحديث.

و قد كنا نحب للأستاذ أبى زهره ان يذكر لنا موردا

واحـدا من غير الموارد المنصوصه التى أثارت اسـتغرابه فى اعتبار الشـيعه القرعه مصـدرا من مصادرهم عند تعارض الأدله، و لم يرجعوا فيها إلى الأصل العملى أو الوظيفه، ليبرر لنفسه ذلك الاستغراب.

خلاصه البحث:

و خلاصه ما انتهينا إليه من بحث ان القرعه ليست موضـعا لشبهه فى أصل مشروعيتها، إلا ان العمل بها إنما يقتصر على خصوص مواردها المنصوصه، و ليس عندنا من الأدله ما يرفعها إلى مصاف ما عرضـناه من مصادر التشريع سواء ما كان مجعولا لاكتشاف الحكم الشرعى أم الوظيفه على اختلافها، و بخاصه بعد ان كانت أدلتها العامه فاقده الاعتبار لوهنها بكثره التخصيص.

---

(۱) الإمام الصادق: ص ۵۰۶.

(۲) صحيح البخارى: كتاب الشهادات، باب القرعه فى المشكلات.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۳۹

خاتمه المطاف

اشاره

رأينا ان نتعرض فى هذه الخاتمه إلى المهم من مباحث (الاجتهاد و التقليد) لا للأخذ بما جرى عليه الأصوليون من تقليد فحسب، بل لما فى إثارتها من ثمرات تعود على الفكر الإسـلامى اليوم بأعظم الفوائد، بالإضافه إلى صلوحها لأن تكون نماذج تطبيقيه لما درسناه من تلكم الأصول، و قد آثرنا ان ندرسها على أساس مقارن تحقيقا للنهج الّذى رسمناه لهذه البحوث فى مدخل الكتاب.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۴۱

خاتمه المطاف

القسم الأول الاجتهاد

(۱) تعريفه

اشاره

الاجتهـاد لغه و اصـطلاحا الاجتهـاد بمفهـومه العـام أخـذ الظن فى تعريفه و مناقشـته أخـذ العلم فيه و منـاقشه التعريـف الاجتهـاد بمفهومه الخاصّ

الاجتهاد لغه و اصطلاحا:

الاجتهاد فی اللغه مأخوذ من الجهد، و هو بذل الوسع للقیام بعمل ما، و لا یکون إلا فی الأشیاء التی فیها ثقل، فیقال: اجتهد فلان فی رفع حجر ثقیل، و لا یقال: اجتهد فی حمل ورقه مثلا.

و هو فی الاصطلاح مختلف فی تحدیده، و الّذی یبدو أن لهم فیه اصطلاحین مختلفین أحدهما أعمّ من الآخر.

الاجتهاد بمفهومه العام:

اشاره

أما الأول منهما و هو الاجتهاد بمفهومه العام، فقد اختلفت کلماتهم فی تحدیده اختلافا کبیرا، و الّذی علیه الآمدی و العلّامه الحلّی و ابن الحاجب هو أخذ الظن فی تعریفه.

أخذ الظن فی تعریفه و مناقشته:

فقد عرّفه الآمدی ب: «استفراغ الوسع فی طلب الظن بشی ء من الأحکام الشرعیه علی وجه یحس من النّفس العجز عن المزید علیه» «۱».

و عرّفه کل من العلّامه الحلی و الحاجبی ب «استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی» «۲».

و جرت علی هذا النحو کثیر من التعریفات. و الّذی یرد علی هذه التعاریف ان الاقتصار علی ذکر الظن فیها، یجعلها غیر جامعه تاره و غیر جامعه و لا مانعه

---

(۱) إرشاد الفحول: ص ۲۵۰.

(۲) کفایه الأصول: ص ۵۲۸. ط. جامعه المدرسین- قم.

أخری، لأن الظن إن أرید منه خصوص ما قام علی اعتباره دلیل من شرع أو عقل، کانت التعاریف غیر جامعه و ذلک:

١- لخروج العلم بالأحكام عنها لبداهه انها ليست بظن.

٢- و خروج ما لم يفد الظن مما قام عليه دليل بالخصوص.

و ان أريـد به الأعم من الظن المعتبر و غيره كما هو الظاهر من إطلاق التعبير، كانت بالإضافه إلى ذلك غير مانعه لدخول الظنون غير المعتبره فى هذه التعاريف، مع اتفاقهم- ظاهرا- على عدم اعتبارها من أدله التشريع.

و قـد حاول بعض أساتـذتنا- فيما نسب إليه- ان يصحح هـذه التعاريف على مـذهب الآخذين بالظنون القياسيه و الاستقرائيه و الاستحسانيه ظانـا ان هؤلاء انمـا يعملون بها لأنها ظنون فحسب لا لأنها ظنون معتبره عنـدهم بقيام الـدليل عليها، مع ان لهم أدله يذكرونها على حجيتها، و قد سبق عرضها فى المباحث السابقه عند التعرض لهذه الأقسام فى الباب الأول

من هذا الكتاب.

و الّذى يبدو ان ذكر الظن هنا غير ذى موضوع لعدم وجود أيه خصوصيه له تبرر ذكره فى التعريف، لأن المدار على ما قامت عليه الحجه أفاد الظن أم لم يفده.

و كأنه لذلك عدل غير واحد من الأصوليين عن ذكره و اكتفوا بأخذ العلم فيه.

أخذ العلم فيه و مناقشه التعريف:

فقد عرفه الخضرى ب: «بذل الفقيه وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعه» «۱». و جرى على ذلك جمله من أعلام الأصوليين.

و الّذى يرد على هذا النوع من التعاريف: ان العلم هنا إن كان قد أرادوا به الأعم من العلم الوجدانى و التعبدى، و أرادوا بكلمه الحكم الشرعى الأعم من الواقعى و الظاهرى، كانت هذه التعاريف سليمه نسبيا لاندفاع المؤاخذات

---

(۱) أصول الفقه للخضرى: ص ۳۵۷.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۴۵

السابقه عنها، إلا انها تبقى- كسابقتها- محتاجه إلى ضميمه كلمه الوظائف، لتشمل كل ما يتصل بوظائف المجتهد من عمليات الاستنباط، و هذه المؤاخذات وارده على جل الأصوليين حتى المتأخرين منهم كالأستاذ مصطفى الزرقا حيث عرفه ب: «عمليه استنباط الأحكام الشرعيه من أدلتها التفصيليه فى الشريعه» «۱».

لبداهه خروج عمليات استنباط الوظائف من بعض الأصول- كالبراءه، و الاحتياط، و التخيير- عن واقع التعريف، لأن نتائجها ليست أحكاما شرعيه كما مر إيضاحه فى بحوثها من هذا الكتاب.

و الأنسب- فيما نرى- ان يعرف ب: «ملكه تحصيل الحجج على الأحكام الشرعيه أو الوظائف العمليه، شرعيه أو عقليه». و هذا التعريف منتزع مما تبنّته مدرسه النجف الحديثه فى علم الأصول «۲».

و إنما ذكرنا فى التعريف الملكه، خلافا للتعاريف السابقه جميعا، لنبعد ما تشعر به كلمات بعضهم من اعتبار الفعليه فى الاستنباط، و ذلك لوضوح ان صاحب الملكه يصدق عليه انه مجتهد،

و إن لم يباشر عمليه الاستنباط فعلا.

الاجتهاد بمفهومه الخاصّ:

و قد عرفه الأستاذ خلاف ب: «بذل الجهد للتوصل إلى الحكم فى واقعه لا نصّ فيها بالتفكير و استخدام الوسائل التى هدى الشرع إليها للاستنباط بها فيما لا نصّ فيه» «۳».

بينما رادف الشافعى بينه و بين القياس، فقال: انهما «اسمان لمعنى واحد» «۴».

و فى رأى أبى بكر الرازى ان الاجتهاد يقع على ثلاثه معان: «أحدها القياس

---

(۱) مجله حضاره الإسلام: ۱- عدد ۲- ص ۷.

(۲) راجع: مصباح الأصول: ص ۴۳۴.

(۳) مصادر التشريع: ص ۷.

(۴) الرساله: (للشافعى) ص ۴۷۷ طبعه مصر.

الشرعى، لأن العله لما لم تكن موجبه للحكم لجواز وجودها خاليه عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد.

و الثانى ما يغلب فى الظن من غير عله، كالاجتهاد فى الوقت و القبله و التقويم.

و الثالث الاستدلال بالأصول» «۱».

و الّذى يتصل من هذه الثلاثه بالاجتهاد بمفهومه الخاصّ لدى الأصوليين هو المعنى الأول- أعنى القياس- أما الثانى فهو أجنبى عن وظائف المجتهدين، لأن الاجتهاد فى تشخيص صغريات الموضوعات الشرعيه ليس من وظائف المجتهدين بداهه، و المعنى الأخير هو الاجتهاد بمفهومه العام. و اعتبره مصطفى عبد الرزاق مرادفا للرأى و القياس و الاستحسان و الاستنباط «۲».

و الغريب ان يرادف بين هذه المعانى و هى مختلفه المفاهيم و يجعلها حاكيه عن مفهوم واحد. و لست أظن ان الأستاذ عبد الرزاق يريد ان يقول بالاشتراك اللفظى بينها لعدم التعدد فى أوضاعها بداهه.

و الظاهر ان لفظه الاجتهاد- بمفهومها الخاصّ- مرادفه لديهم لمفهوم الرّأى و المعانى الأخرى من قبيل المصاديق لهذا المفهوم،

و قد وقع الاشتباه نتيجه للاختلاط فى استعماله بين المفهوم و المصداق.

و حديثنا

انما ينصب على خصوص الاجتهاد بمفهومه العام، لـدخول الاجتهاد بالمفهوم الثانى ضـمن ما يصدق عليه، و قد سـبق ان تحدثنا عن هـذه الأقسام من الأصول: القياس، الاسـتحسان .. إلخ، و تعرفنا على ما كان حجه منها من غيره، فلا ضـروره لأن نخصـها بعد ذلک بشی ء من الحديث.

---

(۱) إرشاد الفحول: ص ۲۵۰.

(۲) تمهيد لتأريخ الفلسفه الإسلاميه: ص ۱۳۸.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۴۷

خاتمه المطاف القسم الأول

الاجتهاد (۲) أقسامه و معداته

اشاره

تقسيم الاجتهاد بلحاظ طبيعه حجيه مناقشه هـذا التقسـيم الاجتهاد العقلى معـدات الاجتهاد العقلى معـدات الاجتهاد الشـرعى ما يتصل بنسبه النص لقائله ما يتصل منها بمجالات الاستفاده

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۴۹

تقسيم الاجتهاد بلحاظ طبيعه حجيه:

اشاره

و قـد قسـموا الاجتهـاد بلحاظ طبيعه طرقه و حجيه المأخوذه فى مفهومه بتقسـيمات لعل أحـدثها تقسـيم الـدكتور الـدواليبى له، يقول: «و توصـلا إلى معرفه الأحكـام من النصوص الشـرعيه يتكلم العلماء بعـد ذلک عن طرق الكشف عن الأحكام الشـرعيه، و يمكن ان نقسم ذلک إلى ثلاثه طرق:

۱- طريقه الاجتهاد البيانى، و ذلک لبيان الأحكام الشرعيه من نصوص الشارع.

۲- طريقه الاجتهـاد القياسـى، و ذلـک لوضع الأحكـام الشـرعيه للوقـائع الحادثه، مما ليس فيه كتاب أو سـنه بالقياس على ما فى نصوص الشارع من أحكام.

۳- طريقه الاجتهـاد الاستصـلاحى، و ذلـک لوضع الأحكـام الشـرعيه، ممـا ليس فيه كتـاب و لاـ سـنه بـالرأى المبنى على قاعـده

الاستصلاح» «۱».

مناقشه هذا التقسیم:

و یرد علی هذا التقسیم و بعض ما جاء فیه من تحدیدات:

۱- انه غیر جامع لشرائط القسمه المنطقیه لعدم استیعابه لأقسام المقسم، مع انه فی مقام استیعابها بقرینه تعقیبه علی هذا التقسیم بقوله: «و لم أتکلم فی الاجتهاد الاستحسانی، لأن بعض حالاته تدخل فی الاجتهاد القیاسی و بعضها

---

(۱) المدخل إلی علم أصول الفقه: ص ۳۸۹.

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۵۰

الآخر فی الاجتهاد الاستصلاحی» «۱» لوضوح ان الطرق التی اعتبرها العلماء کاشفه و اعتمدوها فی مجالات الاستنباط بلغ بها بعضهم تسعه عشر بابا «۲»، و أکثرها لا ترجع لهذه الطرائق الثلاث.

۲- ان القیاس- کما سبق بیانه- لیس فی جمیع أقسامه قسیما للاجتهاد البیانی بل فی بعضها هو قسم منه کالقیاس المنصوص العله، و الّذی یستفاد من عموم أو إطلاق علته عموم الحکم لجمیع ما تتعلق به، و الاستصلاح بناء علی تعریفه له- أعنی الدوالیبی- داخل هو الآخر فی الاجتهاد البیانی لاستفادته من الأدله العامه، أمثال لا ضرر، و جمیع

الموارد التی یـدعی إعمال الاستصـلاح فیها، إنما هی من مصادیق هـذا الحکم الفرعی الشـرعی الکلی المسـتفاد من حـدیث «لا ضرر» أو قاعـده العـدل، لا إنه فی مقابلها، و قـد مضـی منا القول فی «مبحث الاستصـلاح» بأن التماس المصادیق لأحکام شـرعیه کلیه و تطبیق کلیاتها علیها لا یخرج هذه المصادیق بعد التطبیق عن کونها من السنه، و کل أحکام السنه کلیه إلا ما ندر منها.

۳- تفرقته بین طریقه الاجتهاد البیانی و الطریقتین الأخریین، باعتباره الأولی بیانا للأحکام الشـرعیه، و الثانیه و الثالثه (وضـعا) لها، مع ان لازم ذلک اعتبار المجتهد مشـرعا، و هو خروج علی إجماع المسـلمین بالإضافه إلی مناقضته لنفسه حین اعتبرها جمیعا من الکواشف عن الأحکام الشرعیه.

نعم، هـذا التعبیر لا یلتئم إلا علی مبنی من مبانی (المصوبه)، و هو المبنی الّذی ینکر جعل الأحکام الواقعیه فی حقوق الجاهلین و یعتبرها تابعه لظنون المجتهدین، إن صح نسبه القول بوضع الأحکام من قبل المجتهدین إلیهم، و لا أظن ان الدکتور

---

(۱) المدخل إلی علم أصول الفقه: ص ۳۸۹.

(۲) رساله الطوفی: ص ۹۰.

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۵۱

ممن یؤمنون به، بل لا أعرف فی علماء الإسلام الیوم من یؤمن به، و ستأتی مناقشته.

و إذا لم یتم هذا التقسیم فالأنسب الترکیز- فی مجال القسمه لأبوابه- علی ما کنا قد استفدناه من اختلافها- من حیث الطریقیه أو الحجیه- بالذاتیه و الجعل الشرعی،

فنقسمه استنادا إلی ذلک إلی قسمین:

۱- الاجتهاد العقلی:

و نرید به، ما کانت الطریقیه أو الحجیه الثابته لمصادره عقلیه محضه غیر قابله للجعل الشـرعی، و ینتظم فی هذا القسم کل ما أفاد العلم الوجدانی بمدلوله کالمستقلات العقلیه و قواعد «لزوم دفع الضرر المحتمل» و «شغل الذّمّه الیقینی یستدعی فراغا یقینیا» و

«قبح العقاب بلا بیان» و غیرها.

۲- الاجتهاد الشرعی:

و نرید به کل ما احتاج إلی جعل أو إمضاء لطریقیته أو حجیته- من الحجج السابقه- و یدخل ضمن هذا القسم: الإجماع و القیاس و الاستصلاح و الاستحسان و العرف و الاستصحاب، و غیرها من مباحث الحجج و الأصول العملیه، مما یکشف عن الحکم الشرعی أو الوظیفه المجعوله من قبل الشارع عند عدم اکتشافه.

و إذا صح هذا التقسیم، فإن علینا ان نبحث کل ما یتوقف علیه من معدات تیسیرا لطالبی الاجتهاد فی بلوغ مراتبه.

معدات الاجتهاد العقلی:

و یتوقف الاجتهاد العقلی علی خبره بالقواعد الفلسفیه و المنطقیه، و بخاصه تلک التی ترتکز علیها أصول الأقیسه بمختلف أشکالها، لأن فیها و فی بقیه قواعد

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۵۲

المنطق- کما یقال- العصمه عن الخطأ فی الفکر، شریطه ان یتعرف علیها فی منابعها السلیمه فی أمثال معاهد النجف الأشرف من المعاهد الإسلامیه التی عنیت بالدراسات المنطقیه و الفلسفیه، و إدخال الإصلاحات علیها، لا مما أخذ و ترجم حدیثا عن الغرب لکثره ما رأینا فیه من الخلط فی المفاهیم، و تحمیلها لوازم غریبه ینشأ أکثرها من عدم فهمهم لقسم من المصطلحات، و تحدید مدالیلها بکل ما حفلت به من قیود و شروط [۱].

معدات الاجتهاد الشرعی:

اشاره

أما الاجتهاد الشرعی فهو متوقف علی الإحاطه بعده خبرات، و هی مختلفه باختلاف تلکم الطرق المجعوله أو الممضاه من قبل الشارع المقدس، فبالنسبه إلی الطرق غیر المقطوعه أسانید أو دلاله، أو هما معا، نحتاج إلی عده خبرات یتصل بعضها بتحقیق النص و صحه نسبته لقائله، و یتصل بکیفیات الاستفاده من النص فی مجالات التماس الحکم أو الوظیفه منه بعد تصحیح نسبته.

أ- ما یتصل منها بنسبه النص لقائله:

أما ما یتصل منها بالقسم الأول فمعداته کثیره و أهمها:

۱- ان یکون علی علم بفهرست کل ما یرتبط بهذه النصوص و تبویبها و معرفه مظانها فی کتبها الخاصه، أمثال الصحاح و المسانید و الموسوعات الفقهیه، لیسهل علیه التماس ما یرید استنباط الحکم منه من بینها علی نحو یوجب له الاطمئنان بعدم وجود ما یخالفها أو یضفی بعض الأضواء علیها.

۲- ان تکون له خبره بتحقیق النصوص و التأکید من سلامتها من الخطأ أو

---

[۱] للتعرف علی أوجه الکثیر من هذه المفارقات التی حلفت بها الفلسفات الغربیه علی اختلافها، یحسن الرجوع إلی کتاب (فلسفتنا) للسید محمد باقر الصدر قدس سرّه، فهو من خیره الکتب التی عالجت هذه الجوانب إدراکا و مناقشه. (المؤلف).

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۵۳

التحریف، و ذلک بالبحث عن نسخها الخطیه علی اختلافها أو المطبوعه علی اختلاف طبعاتها و مقارنه بعضها ببعض و اختیار أصحها و أسلمها عند الشک فی سلامه النص.

۳- التأکد من سلامه رواتها و وثوقهم فی النقل بالرجوع إلی الثقات من أرباب الجرح و التعدیل.

۴- التماس الحجیه لها من قبل الشارع، باعتبارها من أخبار الآحاد التی توجب قطعا بمضمونها، و قد عرضنا ما یتصل بهذا الجانب فی (مبحث السنه) من هذا الکتاب.

۵- ان تکون لنا خبره بالمرجحات

التی جعلها الشارع أو أمضاها عند التعارض بینها.

ب- ما یتصل منها بمجالات الاستفاده:

و هی کثیره أیضا و أهمها:

١- أن تکون لنا خبره لغویه تؤهلنا لأن نفهم مواد الکلمات و نؤرخ لها علی أساس زمنی، لنتمکن من ان نضعها فی مواضعها الطبیعیه لها، و نفهمها علی وفق ما کانوا یفهمون من معانیها فی زمنها.

و لا یشترط فینا أن نکون مستحضرین لمعانی جمیع ما ورد فی الکتاب أو السنه من الألفاظ اللغویه، بل تکفینا القدره علی استخراجها من مظانها فی أمثال کتاب «مفردات الراغب الأصفهانی» فی غریب القرآن و «مجمع البیان» للطبرسی و «التبیان» للشیخ الطوسی فی التفسیر و «مجمع البحرین» للطریحی و «النهایه» لابن الأثیر فی لغه الحدیث.

٢- أن نکون علی علم بوضع قسم من الهیئات و الصیغ الخاصه، کهیئات المشتقات، و صیغ الأوامر، و النواهی، و العموم، و الخصوص، و الإطلاق،

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۵۴

و التقیید، و الهیئات الداله علی بعض المفاهیم، و ما إلیها من الهیئات التی عنیت ببحثها کتب «أصول الفقه» القدیمه، و لم تعن بها کتب اللغویین عنایه هامه.

٣- ان نحیط معرفه بمسائل النحو و التصریف، بالمقدار الّذی یؤهلنا لتمییز حرکات الإعراب، و ما تکشف عنه من اختلاف المعانی.

أما الغوص علی استقراء العلل النحویه و الآراء المختلفه فیها، فهذا ما لیس له أیه ضروره بالنسبه إلی وظیفتنا، کطلاب اجتهاد.

۴- أن نکون علی درجه عالیه فی فهم أسالیب العرب من وجهه بلاغیه و تقییمها و إدراک جمله خصائصها.

و هذا ما لا یتأتی لنا فی الغالب من دراسه کتب البلاغه التقلیدیه، لانشغالها عن مهمتها الأساسیه بمماحکات لفظیه تتصل أکثر ما تتصل بتکثیر المصطلحات و تنویعها و إثاره النقاش حولها. أما التماس النصوص البلیغه

و دراستها و تقييمها، فهذا ما لا يتفق أن تعنى به إلا نادرا.

و ربما ان أهم مصادر التشريع عندنا هما: الكتاب و السنه، و هما فى أعلى مستويات البلاغه و بخاصه القرآن الكريم، معجزه الإسلام الخالده، فإن فهمهما مما يحتاج إلى حس بلاغى لا يتوفر إلا فى القليل من البلغاء ممن تكوّن لديهم ذلك الحس، بفضل تتبع و استظهار و تقييم كثير من النصوص البليغه فى عصر القرآن و غيره.

۵- ان تكون لنا إحاطه تاريخيه بالأزمان التى رافقت تكوّن السنه و ما وقع فيها من أحداث، لنستطيع ان نضع النصوص التشريعيه فى موضعها الزمنى، و فى أجوائها و ملابساتها الخاصه. و معرفه الملابسه قد تغير دلاله نصّ بأكمله، و ما أكثر ما تنطوى الملابسات على قرائن يصلح بعضها لصرف ذلك النص عن ظاهره أو تقييده فى حدود تلكم الملابسه.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۵۵

و بهذا نرى أنفسنا فى أمسّ الحاجه إلى معرفه أسباب النزول فى الكتاب العزيز، و البواعث لتبليغ التشريع فى السنه- إن كانت- لما يلقيان من أضواء على طبيعه الحكم.

و الّذى نرجوه ان لا يفهم من كلامنا هذا أننا نؤمن بأن المورد أو السبب مما يخصص الوارد أو يدعو إلى تقييده فى حدود موارده أو بواعثه، فإن الّذى أردنا ان نقوله ان المورد أو الباعث ربما يكشف عن طبيعه الوارد و نوع ما يعمم له من المصاديق.

و أظن اننا سندرك حاجتنا الكبيره إلى هذه الخبره فى مجال المقارنه الفقهيه القادمه، عند ما نعرض لجمله من الفتاوى المتناقضه و نلتمس أسبابها، فنجد أهواء الحاكمين من وراء هذا التناقض.

و بهذا ندرك قيمه ما أرسله الإمام الصادق عليه السّلام من جعله مخالفه

العامه من أقسام المرجحات «۱».

و بخاصه إذا تذكرنا ما قلناه فی (مبحث الاستحسان) من أن المراد من العامه أولئك المرتزقه الذين يسيرون دائما فی ركاب حكامهم و يفتون على حسب ما يريدونه منهم، و لعل الدعوه إلى سد باب الاجتهاد كان من بواعثها الخيره غلق الطريق على أمثال أولئك من المتطفلين على موائد الإفتاء ممن كانوا بيد السلطان كالدمى يحركونها كيف ما شاءوا و شاءت لهم سياساتهم الخاصه لتضليل الرّأى العام.

و من هنا نرى كثيرا من السلطات تحفل بأمثال هؤلاء، و تشترى عواطفهم بالمناصب الكبيره و الكثير من الأموال، و حتى فی عصورنا المتأخره- مع الأسف الشديد- لا نعدم الأمثال الكثيره على ذلك.

و إذا لم تكن لنا تلك الخبره التأريخيه، فانا لا نستطيع ان نقيم تلك الأخبار

---

(۱) الكافی: ۱- ۶۷- ۶۸، باب اختلاف الحديث، ح ۱۰.

المتعارضه و نعرف ما خالف العامه منها مما وافقها، و على الأخص إذا تم ما قربناه من ان الأساس فی هذا التقييم لم يكن موجها نحو أرباب المذاهب المعروفه اليوم، لعدم وجود بعض أربابها إذ ذاك، و الموجود منهم لم يكن- على درجه من كثره الأتباع- تخول إطلاق كلمه العامه عليهم، بل لم يكن بعضهم على اتصال بالسلطه الزمنيه، كما هو المعروف من تاريخهم.

۶- ان تكون لنا خبره بأساليب الجمع بين النصوص كتقديم الناسخ على المنسوخ، و الخاصّ على العام، و المطلق على المقيد، و كالتعرف على موارد حكومه بعض الأدله على بعض أو ورودها عليها.

۷- ان نكون على ثقه- بعد اجتياز المرحله السابقه و تحصيل ظهور النص- بحجيه مثل هذا الظهور.

هذا كله بالنسبه إلى الطرق الكاشفه عن الكتاب و

السنه سواء ما يتصل بالسند بالنسبه إلى السنه أم الدلاله بالنسبه إليهما، أما الطرق الأخرى الكاشفه عن الحكم أو الوظيفه من غير طريقهما، فحسب الفقيه ان يحيط منها بما حرر فى كتب الأصول الموسعه ليعرف الحجه منها من غير الحجه، و يعرف موارد جريانها و أصول الجمع بينها، و لا يقتصر فى ذلك كله على الأخذ برأى فريق دون فريق، بل يمحصها جهده و يكوّن لنفسه رأيا، لأن التقليد فى أصول الفقه محق للاجتهاد من أساسه، بل الاجتهاد فى واقعه لا يعدو معرفه هذه الحجج و موارد تطبيقها معرفه تفصيليه.

و فى المبحث اللاحق سنلقى ببعض الأضواء على هذا الجانب لإيضاحه.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۵۷

خاتمه المطاف القسم الأول

الاجتهاد (۳) تجزى الاجتهاد و عدمه

اشاره

ملكه الاجتهاد و منشؤها الاجتهاد المطلق الاجتهاد المتجزئ الخلاف فى تجزى الاجتهاد و عدمه إحاله الاجتهاد المطلق إمكان الاجتهاد المطلق إمكان التجزى و وقوعه لزوم التجزى القول بعدم الإمكان و سببه أقربيه القول بعدم الإمكان خلاصه الرّأى

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۵۹

ملكه الاجتهاد و منشؤها:

و قد تبين لنا مما تقدم ان ملكه الاجتهاد إنما تنشأ من الإحاطه بكل ما يرتكز عليه قياس الاستنباط سواء ما وقع منه موقع الصغرى لقياس الاستنباط، كالوسائل التى يتوقف عليها تحقيق النص و فهمه أو كبراه، كمباحث الحجج و الأصول العمليه.

و سالك طريق الاجتهاد لا يمكن ان يبلغ مرتبته حتى يمر بها جميعا ليكون على حجه فيما لو أقدم على إعمال هذه الملكه.

فالذى يعرف- مثلا- وسائل تحقيق النص و فهمه دون ان يجتهد فى معرفه بقيه الحجج و الأصول على نحو يكوّن لنفسه فيها رأيا لا يتداخله الوهم أو الشك، لا يسوغ له ادعاء الاجتهاد و لا استنباط حكم واحد لعدم المؤمّن له من قيام حجه يجهلها من الحجج الأخرى على خلاف ما استفاده من النص، و قد تكون سمه هذه الجهه المجهوله لديه سمه الحاكم أو الوارد على ذلك النص.

و إذا صح هذا عدنا إلى ما ذكروه حول إمكان تجزى الاجتهاد و عدمه، و الضوابط التى جعلوها لكل منهما، أعنى المجتهد المطلق و المتجزى.

الاجتهاد المطلق:

و أرادوا به «ما يقتـدر به على اسـتنباط الأحكام الفعليه من أماره معتبره أو أصل معتبر عقلا أو نقلا فى الموارد التى يظفر فيها بها» «۱».

---

(۱) كفايه الأصول: ص ۵۲۹- ۵۳۰ طبعه جامعه المدرسين- قم.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۶۰

و هذا التعريف قريب من تعريفنا السابق عدا مؤاخذات شكليه لا تستحق التنبيه عليها.

الاجتهاد المتجزئ:

و قد عرفه فى الكفايه بقوله: «ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام» «۱».

و ربما أوضـح كلام الغزالى فى المقام ما يمكن ان يراد به من أمثال هـذا التعريف حيث قال- بعد ان اسـتعرض العلوم التى يراها ضروريه للمجتهـد، و هى قريبه فى بعض خطوطهـا مما ذكرناه فى معـدات الاجتهاد-: «و اجتماع هـذه العلوم الثمانيه إنما يشترط فى حق المجتهد المطلق الّذى يفتى فى جميع الشرع.

و ليس الاجتهاد عندى منصبا لا يتجزأ، بل يجوز ان يقال للعالم بمنصب الاجتهاد فى بعض الأحكام دون بعض.

فمن عرف طريق النّظر القياسى فله ان يفتى فى مسأله قياسيه، و إن لم يكن ماهرا فى علم الحديث، فمن ينظر فى مسأله المشتركه يكفيه ان يكـون فقيه النّفس، عارفـا بـأصول الفرائض و معانيهـا، و إن لـم يكن قـد حصـل الأخبـار الـتى وردت فى مسـأله تحريم المسكرات أو فى مسأله النكاح بلا ولى، فلا استمداد لنظر هذه المسأله منها، و لا تعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصير الغفله عنهـا أو القصور عن معرفتهـا نقصـا؟ و من عرف أحاديث قتل المسـلم بالـذمى و طريق التصـرف فيه، فما يضـره قصوره عن علم النحو الّذى يعرف قوله تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ «۲»؟ و قس عليه ما فى معناه.

و ليس من شروط المفتى ان

يجيب عن كل مسأله، فقد سئل مالك رحمه اللّه عن أربعين مسأله، فقال فى سته و ثلاثين منها: لا أدرى، و كم توقف الشافعى رحمه اللّه بل

---

(١) كفايه الأصول: ص ٥٣٠.

(٢) سوره المائده: الآيه ۶.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۶۱

الصحابه فى المسائل.

فإذن لا يشترط إلا ان يكون على بصيره فيما يفتى، فيفتى فيما يدرى و يدرى أنه يدرى، و يميز بين ما لا يدرى و بين ما يدرى، فيتوقف فيما لا يدرى و يفتى فيما يدرى» «۱».

و هذا الكلام غير واضح لدىّ وجهه لغرابه مضمونه، إذ العالم الّذى يعرف القياس و ليست له الخبره فى علم الحديث، كيف يسيغ لنفسه ان يستنبط حكما واحدا من قياسه و ينسبه إلى الشارع المقدس؟ مع انه يحتمل ان يكون فى الأحاديث التى يتوقف تصحيحها على علم الرّجال و فهمها على توفر وسائل الظهور، و تقديمها على غيرها عند المعارضه على المرجحات السنديه أو الجهتيه، و تشخيص رتبتها على أصول الجمع بين الأدله و الحجج على اختلافها. أقول: مع انه يحتمل ان يكون فى هذه الأحاديث ما يوقف الأخذ بهذا القياس.

و ما يقال: من إمكان فرض اجتهاده فى البعض، و الرجوع فى البعض الآخر إلى غيره من المجتهدين فيها لالتماس موقعها من الأصل، أو القاعده التى يريد الاجتهاد فيها، لا يجدى فى اعتباره مجتهدا، لبداهه ان النتيجه تتبع أخس المقدمتين، و ما دامت بعض مقدماته التى اعتمدها فى مقام الاستنباط مأخوذه عن تقليد، فالنتيجه لا تخرجه عن كونه مقلدا، و العلم فى دفع تأثير بقيه الأدله الّذى يكون منشؤه غير الاجتهاد لا يجعل صاحبه مجتهدا بداهه.

على أن فى هذا النص خلطا بين الاجتهاد كملكه

و إعمال الاجتهاد، و الأمثله التى ضربها كلها تنتظم فى مجالات إعمال الملكه لا فى تكوّن أصلها.

الخلاف فى تجزى الاجتهاد و عدمه:

و على أى حال، فقد اختلف العلماء، فى إمكان كل من الاجتهادين و عدمه

---

(١) المستصفى: ٢- ١٠٣.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۶۲

على أقوال بها لا تكاد تلتقى. فالذى يبدو من بعضهم إحاله الاجتهاد المطلق و الأكثرون على إمكانه.

إحاله الاجتهاد المطلق:

و كأن وجهه نظر هؤلاء ما يلاحظونه من قصور البشر بما له من طاقات متعارفه عن استيعاب جميع الأحكام المجعوله لأفعال المكلفين على اختلاف مواضعها، حتى المستجده منها، و مثل هذا الاستيعاب ممتنع عاده على البشر.

و قد فهموا من الاجتهاد المطلق- فيما يبدو- اعتبار فعليه الاستنباط فيه و فعليه الاستنباط لجميع الأحكام ممتنعه، بينما يرى القائلون ب:

إمكان الاجتهاد المطلق:

انه من قبيل الملكه، التى توفر له القدره على الاستنباط الأحكام و هى غير ممتنعه عاده.

و على هذا، فالنزاع بينهما مبنائى و كلاهما- فى حدود مبناه- على حق، و إنما الخطأ واقع فى أحد المبنيين، و سيتضح ان اعتبار فعليه استنباط فى مفهوم الاجتهاد، لا وجه له.

إمكان التجزى و وقوعه:

أما التجزى فالأكثر- فيما يبدو من العلماء- هو القول بإمكانه و وقوعه، و هو الّذى تبناه الغزالى و قد مر رأيه، و ابن الهمام «١» و الرازى «٢» و جمله من أساتذتنا المتأخرين.

---

(١) المراغى فى رساله الإسلام: س ١- ٣- ٣۵٢.

(۲) سلم الوصول: ص ۳۴۲.

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۶۳

و قد نسب الحجه الرشتی فی شرحه للکفایه القول بعدم إمکانه إلی الشذوذ «۱».

لزوم التجزی:

و قد تفرد صاحب الکفایه- فیما نعلم- بالقول بلزوم التجزی فضلا عن إمکانه و وقوعه، قال فی الکفایه: «و حیث کان أبواب الفقه مختلفه مدرکا، و المدارک متفاوته سهوله و صعوبه عقلیه و نقلیه مع اختلاف الأشخاص فی الاطلاع علیها، و فی طول الباع و قصوره بالنسبه إلیها، فرب شخص کثیر الاطلاع و طویل الباع فی مدرک باب بمهارته فی العقلیات أو النقلیات، و لیس کذلک فی آخر لعدم مهارته فیها و ابتنائه علیها.

و هذا بالضروره ربما یوجب حصول القدره علی الاستنباط فی بعضها لسهوله مدرکه، و لمهاره الشخص مع صعوبته مع عدم القدره علی ما لیس کذلک، بل یستحیل حصول اجتهاد مطلق عاده غیر مسبوق بالتجزی للزوم الطفره» «۲».

القول بعدم الإمکان و سببه:

اشاره

و لعل وجهه نظر القائلین بعدم إمکان التجزی هو أخذهم الملکه أو الاستنباط فی تعریفه و التزامهم ببساطتهما و عدم إمکان التجزئه فیهما.

و قد أجیب علی وجهه النّظر هذه بأن المراد «هو التبعیض فی أجزاء الکلی لا التبعیض فی أجزاء الکل، إذ کما ان کل حکم من الأحکام الشرعیه فی مورد مغایر للأحکام الاخر فی موارد اخر، فکذلک استنباطه مغایر لاستنباطها، فملکه استنباط هذه المسأله فرد من الملکه، و ملکه استنباط تلک المسأله فرد آخر منها، و بساطه الملکه أو الاستنباط لا تنافی التجزی بهذا المعنی کما هو ظاهر.

---

(۱) حاشیه الرشتی علی الکفایه: ۲- ۳۵۰.

(۲) کفایه الأصول: ص ۵۳۳ ط. جامعه المدرسین- قم.

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۶۴

و حيث ان مـدارك الأحكام مختلفه جـدا فرب حكم بهـذا المعنى يبتنى اسـتنباطه على مقدمات كثيره فيصـعب اسـتنباطه، و رب حكم لا يبتنى استنباطه إلا على مقدمه واحده فيسهل استنباطه، و مع ذلك يمكن

ان يقال: ان القدره على استنباط حكم واحد لا تكون إلا مع القدره على استنباط جميع الأحكام.

و بالجمله، حصول فرد من الملكه دون فرد آخر منها بمكان واضح من الإمكان لا يحتاج تصديقه إلى أكثر من تصوره.

و لعل القائل بالاستحاله لم يتصور المراد من التجزى فى المقام، و اشتبه تبعيض أفراد الكلى بتبعيض أجزاء الكل، فإن الثانى هو الّذى تنافيه البساطه و لا دخل له فى المقام» «۱».

و الّذى يبدو لنا من خلال تصورنا لمختلف وجوه المسأله هو:

أقربيه القول بعدم الإمكان:

لا لما ذكروه من بساطه الملكه و عدم بساطتها ليقال: «إن التجزئه هى فى مصاديق الكلى، لا فى أجزاء الكل، أو يقال بان الملكه توجد ضيقه على قدر استنباط بعض الأحكام، ثم تتسع بعد ذلك تدريجا» «۲» بل لما قلناه فى مدخل البحث: من ان حقيقه الاجتهاد هو التوفر على معرفه تلكم الخبرات أو التجارب على اختلافها، فمع توفرها جميعا توجد الملكه، و مع فقد بعضها تنعدم، لا أنها توجد ضيقه أو يوجد بعض مصاديقها، كما يبدو ذلك من كلام الغزالى السابق.

و لست إخال أن أحدا من الأساتذه يلتزم بأن المجتهد فى خصوص مباحث الألفاظ- مثلا- مجتهد متجزّئ لحصوله على بعض مصاديق ملكه الاجتهاد، لأن الملكه التى تحصل من دراسه مباحث الألفاظ لا تكون اجتهادا اصطلاحيا ما لم

---

(۱) مصباح الأصول: ص ۴۲۱ و ما بعدها.

(۲) الرشتى فى شرح الكفايه: ۲- ۳۴۲.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۶۵

تنضم إليها بقيه الملكات، فالاجتهاد فى الحقيقه هو الوحده المنتظمه لجميع تلكم الملكات.

و كل واحده من هذه الملكات أشبه ما تكون بجزء العله لملكه الاجتهاد، فما لم تنضم إليها بقيه الأجزاء لا يتحقق معلولها أصلا، و مع

انضمام البقيه تتحقق الملكه «مطلقه» و إن لم يستنبط صاحبها مسأله واحده.

و صعوبه الاستنباط لابتناء بعض المسائل على مقدمات لا تنافى حصول الملكه فى أولى مراتبها المستلزمه للقدره على استنباط هذه الأحكام جميعا.

و نحن لا ـ ننكر ان ملكه الاجتهاد ذات مراتب تقوى و تضعف تبعا لدرجه إعمالها كأيه ملكه أخرى، و لكننا نؤمن- مع ذلك- بأن أدنى مراتبها بعد خلقها بتوفر أسسها و معداتها كافيه لصدق الإطلاق عليها لقدره صاحبها على استنباط أيه مسأله تعرض عليه، و ان كان الاستنباط فى بعضها لا يخلو من صعوبه على المبتدئ لابتنائه على مقدمات طويله يحتاج استيعابها و التأمل فيها إلى جهد كبير.

و الّذى أظنه ان الخلط بين الملكه و إعمالها هو الّذى سبب الارتباك فى كلمات بعضهم. و التجزى فى مقام إعمال الملكه يكاد يكون من الضروريات، بل لا يوجد فى هذا المقام اجتهاد مطلق أصلا.

و دعوى امتناعه- أعنى الاجتهاد المطلق- بهذا المعنى لا تخلو من أصاله لاستحاله إعمال الملكه فى جميع المسائل، حتى التى لم توجد موضوعاتها بعد، فاستيعاب جميع مسائل الفقه أمر متعذر على بشر عادى بداهه.

و حتى مع فرض إمكان الاجتهاد المطلق، فالتزام صاحب الكفايه بلزوم القول بالتجزى و وجوب وجوده عاده لا يخلو من وجه لامتناع إعمال الملكه دفعه واحده فى جميع المسائل، بل لا بد فى مقام استيعابها من التدرج فيها.

و إذا تمت هذه التفرقه بين الاجتهاد كملكه، و الاجتهاد فى مقام إعمالها، اتضح

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۶۶

الجواب على كل ما استدل به فى هذا المورد، كاستدلال الأستاذ عمر عبد اللّه على لزوم التجزى بقوله: «لو لم يتجزأ الاجتهاد للزم ان يكون المجتهد عالما بجميع الأحكام،

و ذلک باطل قطعا، فقد سئل کثیر من المجتهدین عن مسائل، فأجابوا عن بعضها و لم یجیبوا عن البعض الآخر» «۱».

و هـذه الملازمه انما تتم إذا أراد من الاجتهاد إعمال الملکه، و من العلم بجمیع الأحکام فعلیه العلم، و إلا فمع الالتزام بکون الاجتهاد ملکه لا یلزم المجتهد العلم بمسأله واحده فضلا عن جمیع المسائل، و الطبیب- بعد تخرجه- طبیب و إن لم یداو واحدا من المرضی.

و کذا لو أراد من العلم شأنیه العلم، إذ لا مانع من ان یکون لصاحب الملکه شأنیه العلم بجمیع المسائل.

و مع تمامیه الملازمه فاللازم لا یکون باطلا لما ذکره من سؤال بعض المجتهدین و عدم إجابتهم للجهل بما سئلوا عنه، لجواز ان یتسرب الشک إلی اجتهادهم قبل ان یتسرب إلی القاعده، فالأنسب تعلیل بطلان اللازم بامتناع الإحاطه بجمیع الأحکام عاده.

و الغریب ان یقع بعض القائلین بامتناع التجزی بنفس المفارقه من الخلط بین الملکه و إعمالها، فالأستاذ خلاف فی الوقت الّذی یعلل فیه عدم التجزی بقوله:

«لأن الاجتهاد- کما یؤخذ مما قدمناه- أهلیه و ملکه یقتدر بها المجتهد علی فهم النصوص و استثمار الأحکام الشرعیه منها، و استنباط الحکم فیما لا نصّ فیه، فمن توافرت فیه شروط الاجتهاد و تکونت له هذه الملکه لا یتصور ان یقتدر بها فی موضوع دون آخر» «۲»، یعود فیقع فی المفارقه نفسها عند ما یتم دلیله فیقول:

---

(۱) سلم الوصول: ص ۳۴۲.

(۲) علم أصول الفقه لخلاف: ۲۶۲.

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۶۷

«و قد یکون هادی المجتهد فی أحکام الزواج مبدأ أو تعلیلا تقرر فی أحکام البیع، فلا یکون مجتهدا إلا إذا کان علی علم تام بأحکام القرآن و السنه حتی یصل من

مقارنه بعضها ببعض و من مبادئها العامه إلى الاستنباط الصحيح» «۱».

و موضع المفارقه ان العلم بأحكام القرآن أو السنه إنما يحتاج إليه المجتهد فى مجالات إعمال الملكه لا مجالات تكونها.

على أن هذا التعميم فى العلم لجميع أحكامها لا يحتاج إليه حتى فى مجالات إعمال الملكه، و إلا لتعذر عليه استنباط حكم واحد أو تعسر على الأقل، و على الأخص إذا لاحظنا تشعب كتب السنه صحاحا و مسانيد و سننا.

بل يكفيه منها فحصه عن مواضع الأدله من الآيات و الروايات و غيرهما من كتب الفقه و الحديث، و فحصها على نحو يحصل له العلم بكفايه ما وصل إليه لاستنباط الحكم الّذى يريد استنباطه من أدلته.

خلاصه الرّأى:

و خلاصه ما انتهينا إليه من رأى، ان التوفر على معدات الاجتهاد جميعا هو الّذى يكوّن الاجتهاد كملكه، و مع فقد بعضها و التقليد فى البعض الآخر فإن صاحبها لا يخرج عن كونه مقلدا لاتباع النتائج أخس المقدمات بالضروره.

فملكه الاجتهاد إذن، إما أن توجد مطلقه أو لا توجد أصلا.

---

(۱) علم أصول الفقه لخلاف: ۲۶۲.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۶۹

خاتمه المطاف القسم الأول

الاجتهاد (۴) مراتب المجتهدين

اشاره

الاجتهاد و مراتب المجتهدين الاجتهاد المطلق الاجتهاد فى المذهب الاجتهاد فى المسائل التى لا روايه فيها اجتهاد أهل التخريج اجتهاد أهل الترجيح مناقشه هذا التقسيم اجتهاد الشيعه مطلق أو منتسب

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۷۱

الاجتهاد و مراتب المجتهدين:

اشاره

و إذا عرفنا حقيقه الاجتهاد و المعـدات التى يجب ان تتوفر فى المجتهـد لتشارك فى تكوين ملكته، أمكننا ان نقيم ما ذكروه من تقسيم الاجتهاد بلحاظ مراتب المجتهدين.

و قد ذكروا ان للاجتهاد بهذا اللحاظ أقساما خمسه هى:

١- الاجتهاد المطلق:

أو الاجتهاد المستقل، و حددوه ب «ان يجتهد الفقيه فى استخراج منهاج له فى اجتهاده» على نحو يكون مستقلا فى منهاجه و فى استخراج الأحكام على وفق هذا المنهاج، أو هو «كما يعبر العلماء مجتهد فى الأصول و فى الفروع» «١».

٢- الاجتهاد فى المذهب:

و يريـدون به ان يجتهد الفقيه المنتسب إلى مذهب معين فى الوقائع على وفق أصول الاجتهاد التى قررها إمام ذلك المذهب. «و قـد يخـالف الواحـد منهم مـذهب زعيمه فى بعض الأحكـام الفرعيه .. و من هؤلاـء الحسن بن زيـاد فى الحنفيه، و ابن القـاسم و أشهب فى المالكيه، و البويطى و المازنى فى الشافعيه» «٢».

و قد أطلق الأستاذ أبو زهره على الفقيه من هذا القسم اسم «المجتهد المنتسب».

٣- الاجتهاد فى المسائل التى لا روايه فيها:

عن إمام المذهب وفق الأصول المجعوله من قبله، و بالقياس على ما اجتهد فيها

---

(١) الإمام الصادق لأبى زهره: ص ٥٣٧.

(٢) خلاصه التشريع الإسلامى لخلاف: ص ٣٤٢.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ٥٧٢

مـن الفروع، كالخصـاف و الطحـاوى و الكرخى مـن الحنفيـه، و اللخمى و ابـن العربى و ابـن رشـيد مـن المـالكيه، و الغزالى و الأسفراييني من الشافعيه «١».

٤- اجتهاد أهل التخريج:

و هو الاجتهاد الّذى لا يتجاوز «تفسير قول مجمل من أقوال أئمتهم أو تعيين وجه معين لحكم يحتمل وجهين، فإليهم المرجع فى إزاله الخفاء و الغموض الّذى يوجد فى بعض أقوال الأئمه و أحكامهم كالجصاص و أضرابه من علماء الحنفيه «٢».

۵- اجتهاد أهل الترجيح:

و يراد به الموازنه بين ما روى عن أئمتهم من الروايات المختلفه، و ترجيح بعضها على بعض من جهه الروايه أو من جهه الدرايه، كأن يقول المجتهد منهم: «هذا أصح روايه، و هذا أولى النقول بالقبول، أو هذا أوفق للقياس أو أرفق للناس، و من هؤلاء القدورى و صاحب الهدايه و أضرابهما من علماء الحنفيه «۳».

مناقشه التقسيم:

و يرد على هذا التقسيم:

۱- خروجه على أصول القسمه المنطقيه لخلطه بين قسم من الأقسام و بين مقسمها بجعلها قسيما لمقسمها، و الأنسب توزيعها- من وجهه منطقيه- إلى قسمين:

مطلق و مقيد، و المقيد إلى الأقسام الأربعه الأخرى لوجود قدر جامع بينها و هو الاجتهاد ضمن إطار مذهب معين.

۲- ان تسميه هذه الأقسام الأربعه بالاجتهاد و جعلها قسما منه فى مقابل

---

(۱) خلاصه التشريع الإسلامى: ص ۳۴۳.

(۲) المصدر السابق.

(۳) المصدر السابق.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۷۳

الاجتهاد المطلق لا يلتئم مع الواقع الّذى سبق ان ذكرناه من ان الاجتهاد ملكه لا توجد لصاحبها إلا بعد حصوله على تلكم الخبرات و التجارب، و معرفتها معرفه تفصيليه، أو كما قلنا ان الاجتهاد فى الحقيقه لا يعدو الاجتهاد فى أصول الفقه مع توفر بقيه المقدمات، و هو مناط جمله أحكامه الآتيه من حرمه التقليد بالنسبه إلى المجتهد و نفوذ قضائه، و جواز رجوع الغير إليه فى التقليد أو لزومه أحيانا.

و من الواضح ان المجتهد المقيد ليس مصداقا للمجتهد بهذا المفهوم، لعدم حصول المعرفه التفصيليه لأصول الفقه لديه و اجتهاده فيها.

إذ مع اجتهاده فيها و قيام الحجه لديه عليها، كيف يسوغ له التقيد بأصول مذهبه و السير ضمن إطاره الخاصّ، و ربما اختلف مع إمام المذهب فى أصل من الأصول، و

كان لديه مما لا يصلح الاحتجاج به؟ و ما الّذی يصنعه إذ ذاک؟

أ يخالف إمام مذهبه فيخرج عن الانتماء إلی ذلک المذهب أم يخالف رأيه فيعمد إلی العمل بغير حجه؟

۳- ان جميع ما ذکروه للاجتهاد من تعاريف لا ينطبق علی أی قسم من أقسام المقيد، لأخذهم العلم أو الظن بالحکم الشرعی أو الحجه عليه علی اختلاف فی وجهه النّظر فی مفهومه.

و المجتهد المقيد بأقسامه الأربعه لا ينتهی باستنباطه- إن صح إطلاق کلمه الاستنباط علی عمل قسم منهم- إلی الحکم الشرعی، و غايه ما ينتهی إليه هو رأی إمامه فعلا أو تقديرا فی کون ما انتهی إليه حکما شرعيا- بحکم ما أعمل من قواعد هذا الإمام و أصوله.

أما العلم أو الظن بکونه حکما شرعيا أو وظيفه کذلک، فإن هذا لا يحصل إلا لمن قامت لديه الحجه التفصيليه علی ذلک، و هی لا تکون إلا لإمام ذلک المذهب نفسه، لا للمستنبط وفق قواعده و أصوله.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۷۴

و الحقيقه أن هذا التقسيم أشبه بتقسيم الشی ء إلی نفسه و إلی غيره، و ما أحسن ما صنعه الأستاذ خلاف حين عدّ هذه الأقسام الأربعه فی فصل عهد التقليد من کتابه «خلاصه التشريع الإسلامی» و إن کان قد أطلق کلمه الاجتهاد عليهم تسامحا «۱».

اجتهاد الشيعه مطلق أو منتسب:

من رأی أبی زهره ان اجتهاد الشيعه ليس من قبيل الاجتهاد المطلق، و إنما هو من قبيل الاجتهاد المنتسب لاعتقاده بأنه «رسمت له المناهج من بيان أحکام النسخ و العموم، و طريق الاستنباط و التعارض بين الاخبار و حکم العقل، و إن لم يکن نصّ، و کل هذا يقتضی ان يطبق فی اجتهاده لا أن يرسم و يخطط، فهو يسير

فى اجتهاده على خط مرسوم لا يعدوه و لا يبتعد عنه يمنه و لا يسره، و بهذا النّظر يكون فى درجه المجتهد المنتسب» «۲».

و يرد على هـذا الرّأى الّـذى تبناه- و ربما شاركه فيه غيره من الأعلام- ما ينطوى عليه من تغافل عن وظيفه الإمامه لـدى الشـيعه، فالـذى يبـدو أن الأسـتاذ أبا زهره كان يرى فى أئمه أهل البيت عليهم السّـلام، انهم مجتهـدون فى كل ما يأتون به من أحكام، و حسـابهم حسـاب بقيه أئمه المـذاهب، مع ان الشـيعه لا يرون فى أئمتهم ذلك، و إنما يرونهم مصادر تشـريع يرجع إليها لاسـتقاء الأحكام من منابعها الأصـيله، و لذلك اعتبروا ما يأتون به من السـنه، و قد سـبق أن عرضـنا أدلتهم على ذلك فى (مبحث السـنه) فهم من هذه الناحيه كالنبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم و الفارق أن النبى يتلقى الوحى من السـماء، و هؤلاء يتلقون ما يوحى به إلى النبى من طريقه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و هم منفردون بمعرفه جميع الأحكام.

---

(۱) راجع: ص ۳۲۴ و ما بعدها من هذا الكتاب.

(۲) الإمام الصادق: ص ۵۴۰.

فأقوال أهل البيت عليهم السّـلام إذن مصدر من مصادر التشريع لديهم، و هم مجتهدون فى حجيتها كسائر المصادر و الأصول. و لاـ أقـلّ من اعتبـار أولئك الأئمه الأطهار، من قبيل الرّواه الـذين لا يتطرق إليهم الريب فى الروايه، و ما أكثر تصـريحاتهم- أعنى الأئمه عليهم السّـلام- بكون ما يأتون به من أحكام «فإنما هو من أحاديث رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم التى لا يعدونها بحال و بعضه بإملائه صلّى اللّه عليه و

آله و سلّم و بخط على عليه السّلام» «۱».

و على هـذا، فالأصول التى خططوها- إن صـح هذا التعبير- فإنما هى من تخطيطات الإسـلام نفسه، و قد وصـلت إليهم من طريق النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و فى بعض هذه الأصول تصريح بذلك.

أمـا بقيه أئمه المـذاهب فهم لا يعـدون كونهم من المجتهـدين الـذين يجوز عليهم الخطأ، و لـذا كان ما يأتون به من أصول قابلا للنظر فيه، فلا يكون حجه على الغير.

على أن أدله الشـيعه على الحجـج- على اختلافهـا- لم تقتصـر على أحاديث أهل البيت عليهم السّـلام- و هم عـدل الكتاب- بل تجاوزتها إلى الكتاب العزيز، و السـنه النبويه، و السـيره القطعيه، و بناء العقلاء، و حكم العقل، و غيرها- على اختلاف فى صـلوح بعضها- للاستقلال بالدليليه أو الانتظام ضمن غيره من الأصول.

و قد مرت علينا نماذج من أصولهم و أدلتهم عليها فى هذا الكتاب، و ليس فى الكثير منها قول للإمام لتصح نسبه تخطيطها إليه.

و لهـذا نرى ان مجتهـدى الشـيعه لاـ يسوغـون نسـبه أى رأى يكون وليـد الاجتهـاد إلى المـذهب ككـل، سواء كـان فى الفقه أم الأصول أم الحديث، بل يتحمل كل مجتهد مسئوليه رأيه الخاصّ.

نعم ما كان من ضروريات المذهب يصح نسبته إليه. و الحقيقه ان تسميه الشيعه مذهبا فى مقابل بقيه المذاهب لا أعرف له أساسا ما داموا لا يعتبرون ما

---

(۱) راجع: رجال النجاشى: ص ۴۵۵ ترجمه محمد بن عذافر. (المؤلف).

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۷۶

يأتى به أئمتهم عاكسا لآرائهم الخاصه، و إنما هو تعبير عن واقع الإسلام من أصفى منابعه، فهم فى الحقيقه مجتهدون ضمن إطار الإسلام، و هو معنى الاجتهاد المطلق.

و إنكار أبى

زهره لهذه الصفه فى أئمتهم، و مناقشته لبعض ما جاءوا به من أدله على عصمتهم، و كونهم من مصادر التشريع لا- يخرج مجتهدى الشيعه عن كونهم مجتهدين مطلقين- حتى مع فرض الخطأ فيهم- كمجتهدين- لأن اختلاف أبى حنيفه- مثلا- مع الشافعى فى بعض أصوله لا يخرجه عن كونه مجتهدا مطلقا، ما دام أبو حنيفه مؤمنا بمصدره التشريعى.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۷۷

خاتمه المطاف القسم الأول

الاجتهاد (۵) الاجتهاد بين الانسداد و الانفتاح

اشاره

سد باب الاجتهاد بواعثه و عوامله أدله حجيته الاستدلال بالإجماع و مناقشته انضباط المذاهب و كثره الاتباع و مناقشتهما الشيعه و فتح باب الاجتهاد

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۷۹

سد باب الاجتهاد:

اشاره

و أرادوا به حظر الاجتهاد بعد ان تم غلق أبوابه- على يد بعض السلطات على جميع المكلفين- و حصر الرجوع إلى خصوص المذاهب الأربعه.

بواعثه و عوامله:

و قد أرجع الأستاذ عبد الوهاب خلاف ذلك إلى عوامل أربعه «۱» نشير إلى أهم خطوطها و هى:

۱- انقسام الدوله الإسلاميه إلى عده ممالك، و تناحر ملوكها و وزرائها على الحكم مما أوجب انشغالهم عن تشجيع حركه التشريع، و انشغال العلماء تبعا لذلك بالسياسه و شئونها.

۲- انقسام المجتهدين إلى أحزاب لكل حزب مدرسته التشريعيه و تلامذتها، مما دعا إلى تعصب كل مدرسه لمبانيها الخاصه أصولا و فروعا و هدم ما عداها «حتى صار الواحد منهم لا يرجع إلى نصّ قرآنى أو حديث إلا ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه و لو بضرب من التعسف فى الفهم و التأويل.

و بهذا فنيت شخصيه العالم فى حزبيته، و ماتت روح استقلالهم العقلى، و صار الخاصه كالعامه أتباعا و مقلدين» «۲».

۳- انتشار المتطفلين على الفتوى و القضاء، و عدم وجود ضوابط لهم، مما ادى إلى تقبل سد باب الاجتهاد فى أواخر القرن الرابع و تقييد المفتين و القضاه بأحكام

---

(۱) خلاصه التشريع الإسلامى: ص ۳۴۱ و ما بعدها.

(۲) المصدر السابق.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۸۰

الأئمه حيث عالجوا الفوضى بالجمود.

۴- شيوع الأمراض الخلقيه بين العلماء و التحاسد و الأنانيه «فكانوا إذا طرق أحدهم باب الاجتهاد فتح على نفسه أبواب التشهير به، و حط أقرانه من قدره، و إذا أفتى فى واقعه برأيه قصدوا إلى تسفيه رأيه و تفنيد ما أفتى به بالحق و بالباطل، فلهذا كان العالم يتقى كيد زملائه و تجريحهم بأنه مقلد و ناقل، لا مجتهد و مبتكر، و بهذا

ماتت روح النبوغ و لم ترفع فی الفقه رءوس و ضعفت ثقه العلماء بأنفسهم و ثقه الناس بهم» «۱».

و هناک عامل خامس، کاد أن یسد باب الاجتهاد عند الشیعه الإمامیه بالخصوص فی القرن الخامس الهجری، و هو عظم مکانه الشیخ الطوسی و قوه شخصیته التی صهرت تلامذته فی واقعها، و أنستهم أو کادت شخصیاتهم العلمیه، فما کان أحد منهم لیجرؤ علی التفکیر فی صحه رأی لأستاذه الطوسی أو مناقشته.

و قد قیل: ان ما خلفه الشیخ الطوسی من کتب الفقه و الحدیث کاد أن یستأثر فی عقول الناس فیسد علیها منافذ التفکیر فی نقدها ما یقارب القرن «۲».

و قد کان لموقف ابن إدریس- و هو من أکابر العلماء لدی الإمامیه- فضله الکبیر فی إعاده الثقه إلی النفوس و فسح المجال أمامها لتقییم هذه الکتب و نقدها و النّظر فی قواعدها.

و لو لا موقفه المشرف إذ ذاک، لکان الاجتهاد إذ ذاک ضحیه من ضحایا التقدیس و الفناء فی العظماء من الناس.

و هذه العوامل التی ذکرها الأستاذ خلاف، و إن کان أکثرها لا یخلو من أصاله، إلا انها لا تقوی علی تکوین العله التامه لهذا الحظر.

و الظاهر ان سیاسه تلکم العصور کانت تخشی من العلماء ذوی الأصاله فی

---

(۱) خلاصه التشریع: ص ۳۴۲.

(۲) محمود الشهابی، مقدمه فوائد الأصول.

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۸۱

الرّأی و الاستقامه فی السلوک، و هم لا یهادنون علی ظلم و لا یصبرون علی مفارقه، فأرادت قطع الطریق علی تکوین أمثالهم بإماته الحرکه الفکریه من أساسها، و ذلک بسدها لأهم منبع من منابعها الأصیله و هو الاجتهاد.

أدله حجیته:

اشاره

و الغریب ان نجد فی المتأخرین عن ذلک العصر من یحاول التبریر الشرعی لجمله

هذه التصرفات، بالتماس أدله توجب هذا الحظر و تلزم باستمراره.

يقول صاحب الأشباه: «الخامس مما لا ينفذ القضاء به: ما إذا قضى بشى ء مخالف للإجماع و هو ظاهر، و ما خالف الأئمه الأربعه مخالف للإجماع، و إن كان منه خلاف لغيره، فقد صرح فى التحرير ان الإجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعه، لانضباط مذاهبهم و كثره أتباعهم» «۱».

و قد رأينا فى المتأخرين من يوافقه على هذا الحكم كالشيخ محمد عبد الفتاح العنانى رئيس لجنه الفتيا فى الأزهر الشريف و زملائه فى اللجنه «۲».

و الأدله التى ذكرها صاحب الأشباه هى:

۱- الإجماع.

۲- انضباط المذاهب الأربعه و كثره أتباعهم.

۱- الاستدلال بالإجماع و مناقشته:

و قد نسب ابن الصلاح هذا الإجماع إلى المحققين «۳» لا إلى المجتهدين، و هذا طبيعى لافتراضه قيام الإجماع بعد انسداد باب الاجتهاد.

و قد ناقش الشيخ المراغى (و هو من دعاه حريه الفكر) هذا الإجماع صغرى

---

(۱) الاجتهاد فى الشريعه للمراغى: ص ۳۵۷ من مجله رساله الإسلام: س ۱- ج ۳ نقلا عنه.

(۲) عبد المتعالى الصعيدى فى كتابه (من أين نبدأ): ص ۱۱۴.

(۳) الاجتهاد فى الشريعه للمراغى: ص ۳۵۷ من رساله الإسلام: س ۱- ج ۳ نقلا عنه.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۸۲

و كبرى.

أما مناقشته من وجهه صغرويه فقد شكك فى إمكان تحصيل هذا الإجماع، و قال: «ان محققى العلماء يرون استحاله الإجماع و نقله بعد القرون الثلاثه الأولى نظرا لتفرق العلماء فى مشارق الأرض و مغاربها، و استحاله الإحاطه بهم و بآرائهم عاده.

و هذا رأى واضح كل الوضوح لا يصلح لعاقل ان ينازع فيه، و إذا كان هذا واضحا بالنسبه لإجماع المجتهدين، و هم أقل عددا

بلا ريب من المحققين، فكيف عرف إجماع

المحققين؟» «۱».

ثم تساءل بعد ذلك عن قيمه ابن الصلاح- مدعى هذا الإجماع- و مدى صلاحيته للأخذ برأيه «ابن الصلاح هذا فقيه مقلد، فكيف يؤخذ برأى فقيه مقلد ليس واحدا من الأئمه الأربعه؟ و كيف ينسخ الإجماع برأى واحد لا يصلح تقليده و الأخذ بقوله؟» «۲».

و أما مناقشته من وجهه كبرويه فقد انصبت على إنكار الدليل على حجيه مثل هذا الإجماع، يقول: «ليس لإجماع المحققين قيمه بين الأدله الشرعيه، فهى محصوره: كتاب اللّه و سنه رسوله، و إجماع المجتهدين، و القياس على المنصوص، و لم يعد أحد من الأدله الشرعيه إجماع المحققين، فكيف برز هذا الإجماع و أخذ مكانته بين الأدله، و أصبح يقوى على نسخ إجماع المسلمين؟» «۳» إلى آخر ما جاء فى بحثه القيم من مناقشات لقيمه هذا الإجماع.

و خلاصه الرّأى فى ذلك أنّا قد استقرأنا فيما سبق فى (مبحث الإجماع) «۴» أدله

---

(۱) الاجتهاد فى الشريعه للمراغى: ص ۳۵۷ من رساله الإسلام: س ۱- ج ۳ نقلا عنه.

(۲) المصدر السابق.

(۳) المصدر السابق.

(۴) راجع: ص ۲۴۱ و ما بعدها من هذا الكتاب.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۸۳

العلماء على حجيه الإجماع، فلم نجد فيها ما يشير إلى حجيه إجماع المحققين.

فالاستدلال اذن بالإجماع فى غير موضعه، لعدم قيام الدليل على حجيه مثله، على أن الشك فى الحجيه كاف للقطع بعدمها.

۲- انضباط المذاهب و كثره الاتباع و مناقشتهما:

و هاتان العلتان- سواء أراد بهما التعليل لأصل الحكم أم للإجماع- غريبتان عن الأدله جدا، إذ متى كانت كثره الاتباع و انضباط المذاهب من الحجج المانعه عن الأخذ بقول الغير، و ربما كان الغير أعلم و أوصل إلى الحكم الواقعى، و فتواه موجوده محرره يمكن الحصول عليها، كما إذا كان معاصرا للمستفتى

يمكنه الرجوع إليه بسهوله.

على أنى لا- أكاد أفهم كيف تكون القابليات المبدعه وقفا على فئه من الناس عاشوا فى عصور معينه (و لم يتميزوا فى عصورهم بظاهرات غير طبيعيه)؟ مع ان طبيعه التلاقح الفكرى توجب خلق تجارب جديده فى مجالات الاستنباط، و العقول لا تقف عند حد، فكيف يمكن ان يقال لأصحاب هذه التجارب- الذين ملكوا تجارب القدماء و درسوها و ناقشوها و أضافوا عليها من تجاربهم الخاصه-: ان هؤلاء القدماء أوصل منكم و أعلم، و عليكم تمجيد عقولكم و الأخذ بما يقولون و إن بدت لكم مفارقات ما جاءوا به من آراء؟!! و ما أحسن ما قاله الأستاذ المراغى، و هو ينعى على دعاه الجمود موقفهم من حريه الفكر: «ليس مما يلائم سمعه المعاهد الدينيه فى مصر أن يقال عنها ان ما يدرس فيها من علوم اللغه و المنطق و الكلام و الأصول لا يكفى لفهم خطاب العرب، و لا- لمعرفه الأدله و شروطها، و إذا صح هذا فيا لضيعه الأعمار و الأموال التى تتفق فى سبيلها» «١»، ثم يقول: «و انى مع احترامى لرأى القائلين باستحاله

---

(١) المراغى فى بحثه السابق فى رساله الإسلام: س ١- ج ٣ ص ٣٥٠ و ما بعدها.

الاجتهاد أخالفهم فى رأيهم، و أقول: ان فى علماء المعاهد الدينيه فى مصر من توافرت فيه شروط الاجتهاد و حرم عليه التقليد» «١».

و الشى ء الّذى لم أملك تماما توجيهه فى كلامه- بعد هذه الدعوه الهادفه- هو قوله: «و الواقع أنه فى أكثر المسائل التى عرضت للبحث و أفتى الفقهاء فيها لم يبق للمجتهد إلا اختيار رأى من آرائهم فيها، أما الحوادث التى

تجد فهی التی تحتاج إلی آراء محدثه» «۲».

و الّذی یوحی به کلامه، أنه فهم من الاجتهاد انه إحداث رأی جدید، و هو لا یکون إلا فی الأمور المستحدثه لاستیعاب الفقهاء مختلف الأقوال فی المسأله المبحوثه غالبا، و وظیفه المجتهد بالنسبه إلیها اختیار واحد منها.

مع أن الاجتهاد، کما سبق تحدیده، ملکه تحصیل الحجج علی الأحکام الشرعیه أو الوظائف، سواء کانت موافقه لآراء غیره أم مخالفه.

و کونهم مستوعبین للأقوال فی المسأله لا یسقط عنه وظیفه إعمال ملکته فی مقابلهم، حتی ینتهی إلی الرّأی الّذی یراه موافقا للحجه من بینها.

و لما ذا یختار رأیا من آرائهم؟ أ لأنه یعتقد ان أولئک السابقین أوصل منه و أعرف؟ کیف و أصولهم و مبانیهم بیده، و فیها ما لا یرتضیه لعدم قیام الحجه عنده علیه، و لما ذا یفضّل رأیا علی رأی إذا لم یعمل اجتهاده فی مقام التفضیل؟

الشیعه و فتح باب الاجتهاد:

فالحق- کما ذهب إلیه الشیعه- هو فتح باب الاجتهاد المطلق، و هو الّذی تقتضیه جمیع الأدله التی ذکروها علی وجوب المعرفه عقلیه و نقلیه. و هذه الاعتبارات التی ذکروها لعدم الحجیه لا تصلح لإیقاف تلکم الأدله و نسخها.

---

(۱) المراغی فی بحثه السابق فی رساله الإسلام: س ۱- ج ۳- ص ۳۵۰ و ما بعدها.

(۲) المصدر السابق.

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۸۵

خاتمه المطاف القسم الأول

الاجتهاد (۶) أحکام المجتهد

اشاره

حجیه رأیه بالنسبه إلی عمل نفسه فیما لو أعمل ملکته التفصیل بین المتجزئ و عدمه جواز إفتائه علی وفق ما یرتئیه و عدمه جواز رجوعه إلی الغیر مع عدم إعمال ملکته و عدمه

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۵۸۷

أحكام المجتهد:

و الحديث حول أحكامه يقع فی مواقع ثلاثه:

١- حجيه رأی المجتهد بالنسبه إلی عمل نفسه فيما لو أعمل ملكته.

٢- جواز إفتائه علی وفق ما يرتئيه و عدمه.

٣- جواز رجوعه إلی الغير- فيما يبتلی به من المسائل- مع عدم إعمال ملكته و عدمه.

١- حجيه رأيه بالنسبه إلی عمل نفسه فيما لو أعمل ملكته:

اشاره

و الّذی يبدو لی- فی حدود ما رأيت- ان كلمه الأعلام تكاد تتفق علی حجيه رأيه و لزوم العمل به، و عدم جواز رجوعه إلی الغير فی الجمله، و ذلك باستثناء ما مر من آراء ابن الصلاح و من تبعه.

و السر فی ذلك واضح بعد ما اتضح من بحوثنا السابقه مفهوم الحجيه و كونها من اللوازم العقليه القهريه لطريقيه العلم. إذ المجتهد- بناء علی ما انتهينا إليه من مفهوم الاجتهاد- إذا أعمل ملكته و انتهی إلی رأی، فهو إما عالم بالحكم الواقعی علما وجدانيا أو علما تعبديا- بواسطه جعل الشارع للطريقيه أو الحجيه- أو يكون عالما بإحدی الوظيفتين الشرعيه أو العقليه علی نحو ترتبها السابق.

و مع فرض حصول العلم لا يبقی مجال للتصرف الشرعی، فلا يمكن ان يقال للمجتهد العالم بالمسأله: إنك لا يسوغ لك ان تعمل بعلمك و عليك الرجوع إلی الغير و استشارته فيما تراه حاصلا لديك من الواقع. نعم للشارع ان يرفع بعض الحجج الموقوفه علی جعله أو إمضائه فيذهب عليه المستند إليها. أما مع بقائها

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ٥٨٨

و بقاء

علمه المستند إليها، فإن الشارع لا يمكن له ان يتصرف فيها لأنها كما سبق بيانه غير واقعه تحت تصرفه كمشرع، و ان وقعت تحت قبضته كخالق و مكوّن.

و مع هذا الفرض و تماميته لم نعد بحاجه إلى التماس أدله على الحجيه.

و ربما استدل على جواز تقليده لغيره فى هذه الصوره بشمول أدله التقليد له.

و يرد على هذا الاستدلال خروجه عن هذه الأدله بالتخصص لبداهه ان موضوعها قد أخذ فيه عدم العلم فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* «۱».

و السيره العقلائيه إنما قامت على رجوع الجاهل إلى العالم لا العالم إلى مثله.

و لا يفرق فى هذا الحكم بين رجوعه إلى مثله فى المعرفه أو الأعم منه، لأن الأعلميه المفروضه ان أوجبت له تشكيكا فى صحه مستنده، كأن يكون قد اطلع على وجهه نظره فأقرها، أو أثارت لديه الشكوك، فهو خارج عن الفرض لعدم وصوله إلى الحكم، و الكلام إنما هو فيمن أعمل ملكته و وصل إلى الحكم من طريقها، و ان لم توجب له التشكيك فيما وصل إليه و بقى مصرا على وجهه نظره، فهو فى الحقيقه يرى نفسه أوصل منه فى هذه المسأله، فكيف يسوغ له الرجوع إليه. فما أوهم هذا التفصيل فى كلمات البعض لا يبدو له وجه.

نعم، هناك تفصيل يذكر بالنسبه إلى المتجزئ و عدمه.

التفصيل بين المتجزّى و عدمه:

و الّذى يظهر ان القائلين بالتجزى مختلفون على أنفسهم، فبعضهم يرى لزوم رجوع المتجزئ إلى غيره من المجتهدين، كصاحب المعالم قدس سرّه و والده قدس سرّه و جده قدس سرّه إذا صحت استفاده ذلک من كلامهم، بينما خالفهم العلامه قدس سرّه و الشهيد قدس سرّه و صاحب الكفايه قدس سرّه و غيرهم.

---

(۱) سوره النحل: الآيه ۴۳.

القرعه و

الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۸۹

و قد استدل صاحب الكفايه بعدم اختصاص أدله المدارك بالمتصف بالاجتهاد المطلق، و أضاف الحجه الرشتى على ذلك بأنه «كيف يرفض ظنه و يأخذ بظن المجتهد المطلق مع انه يخطئه فى ظنه؟ و هل هذا إلا رجوع العالم إلى الجاهل؟» «۱».

و الحقيقه انه بعد تسليم إمكان التجزى و وقوعه لا يبقى مجال للقول بعدم الحجيه لنفس ما قلناه سابقا من أنه بعد فرض الالتزام بكونه عالما بما قامت عليه الحجه، كيف يمكن ان يقال له: ان علمك ليس بحجه عليك، مع ان الحجيه من لوازم العلم القهريه؟

و الّذى يظهر من إطلاق الاتفاق فى كلمات الغزالى ان عدم جواز رجوعه إلى الغير مطلقا مفروغ عنه، يقول فى المستصفى: «و قد اتفقوا على انه إذا فرغ من الاجتهاد و غلب على ظنه حكم، فلا يجوز له ان يقلد مخالفه و يعمل بنظر غيره و يترك نظر نفسه» «۲». و كذلك الآمدى «۳».

۲- جواز إفتائه على وفق ما يرتئيه و عدمه:

أما جواز إفتائه على وفق ما وصل إليه من رأى، فهو أيضا لا يقتضى ان يكون موضعا لإشكال، لما تقدم بيانه من ان من لوازم الحجيه العقليه جواز نسبه مؤدى ما قامت عليه إلى مصدرها من شارع أو عقل. و ليس المراد من الفتوى إلا الإخبار عما يراه من حكم أو وظيفه.

و الظاهر أن جميع ما ورد من الأدله على جواز الإفتاء يكون من قبيل الإرشاد إلى هذا اللازم العقلى، إذ مع فرض كونه من اللوازم العقليه للحجيه لا يكون قابلا للوضع أو الرفع.

---

(۱) الكفايه و شرحها للشيخ الرشتى: ۲- ۳۵۱.

(۲) المستصفى: ۲- ۱۲۱.

(۳) أحكام الأحكام: ۳- ۱۵۸.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۹۰

۳- جواز رجوعه إلى الغير مع عدم إعمال ملكته و عدمه:

اختلف الأعلام فى جواز الرجوع إلى الغير مع جهله بالحكم لعدم إعمال ملكته للوصول إليه.

فالجبائى لا يسوغ الرجوع لغير الصحابى، و يرى ان تقليده مع ذلك خلاف الأولى، و به قال الشافعى فى رسالته القديمه و جوز بعضهم الرجوع إلى الصحابه و التابعين دون من عداهم «۱»، و فصّل محمد بن الحسن بين الأعلم و غيره، فأجاز تقليد الأعلم دون

غيره ممن هو دونه أو مثله، كما فصّل قوم بين ما يخصه و ما يفتى به، فأجازوا فى الأول و منعوا فى الثانى، و هناك تفصيل آخر فيما يخصه بين ما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد، و ما لا يفوت حيث أجيز فى الأول و منع فى الثانى «٢»، بينما أطلق الجواز كل من: أحمد بن حنبل، و إسحاق بن راهويه، و الثورى، و لأبى حنيفه روايتان «٣».

و العمده فى هذا المجال التماس أدله جواز التقليد و النّظر فى عمومها أو إطلاقها لشمول مثله.

و عمده الأدله كما يأتى

بنـاء العقلاـء الممضـى قطعـا من قبـل الشـارع، و لعل فى أمثال آيتى النفر «۴» و سؤال أهـل الـذّكر «۵»، مـا يكفى لإثبـات ذلك الإمضاء.

و الظـاهر ان بنـاء العقلاـء، إنمـا يفرق بين خصوص القـادر على إعمـال ملكته و عـدمه. فالقادر على إعمالها لسـعه الوقت و توفر أدوات البحث لا يرى معذرا له فى ترك إعمالها لعدم انطباق عنوان الجاهل عليه، و هو إنما يقر رجوع الجاهل إلى

---

(۱) اقرأ هذه الأقوال فى الأحكام للآمدى: ۳- ۱۵۸.

(۲) اقرأ هذه التفصيلات فى المستصفى: ۲- ۱۲۲.

(۳) الآمدى فى الأحكام: ۳- ۱۵۸.

(۴) فَلَوْ لاٰ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الـدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [سوره التوبه: الآيه ۱۲۲].

(۵) فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ* [سوره النحل: الآيه ۴۳].

العالم لا غير. و لكنه يجيز لغير القادر ذلك، فالطبيب الّذى يصاب ببعض العوارض و يخشـى على نفسه من فوات الفرصه فيما لو أراد ان يعمل ملكته لفقده بعض أدوات عمله، يرجع عاده إلى استشاره طبيب آخر يثق بمعارفه. و هكذا بالنسبه إلى المتدرج فى إعمال ملكته و لنفرضه جديد عهد بالملكه.

فلو قـدر لمثـل هـذا ان لاـ يصـدر إلاـ عن هـذه الملكه، لتعـذر عليه استيعـاب جميع تكـاليفه، و بخـاصه إذا كان هو لا يرى جواز الاحتياط فى بعض المسائل، أو كانت مما يتعذر فيها الاحتياط.

فالذى يقتضيه بناء العقلاء على هذا الرجوع إلى الغير لتحصيل المؤمّن فيما يقدم عليه أو يتركه من إعمال.

و ممن اختار هذا التفصيل المحقق القمى قدس سرّه صاحب «القوانين المحكمه» حيث قال- بعد ان عرض رأى المانعين مطلقا-: «و دليل المانع وجوب العمل

بظنه إذا كان له طريق إليه إجماعا، خرج العامى بالـدليل و بقى الباقى، (و فيه) منع الإجماع فيما نحن فيه، و منع التمكن من الظن مع ضيق الوقت، فظهر ان الأقوى الجواز مع التضييق، و اختصاص الحكم به» «۱».

و الظاهر من الجواز هنا الجواز بالمعنى العام فى مقابل المنع لا الإباحه، لتعين الرجوع إلى الغير فى هذا الفرض.

و إذا صح هذا اتضـحت أوجه المناقشه فى جميع تلكم الأقوال، إذ لا دليل عليها، و غايه ما يدل عليه دليل الجواز هو هذا المقدار و ليس فى الأدله كل هذه التفصيلات التى ذكروها، فلا حاجه إلى الإطاله بردها.

---

(۱) القوانين المحكمه: ۲- ۱۶۳.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۹۳

خاتمه المطاف القسم الأول

الاجتهاد (۷) التخطئه و التصويب

اشاره

الخلاف فى مسأله التخطئه و التصويب القول بالتصويب و الخلاف فيه التصويب الأشعرى و مناقشته التصويب المعتزلى و مناقشته القول بالتخطئه و حجيته القول بالمصلحه السلوكيه و مناقشته

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۹۵

الخلاف فى مسأله التخطئه و التصويب:

اشاره

و قد اختلفوا فى ان المجتهد مصيب دائما فى كل ما تنهى إليه حججه، أو انه قابل للخطإ. و الأقوال فى التخطئه و التصويب ثلاثه: قول بالتصويب، و قول بالتخطئه، و ثالث أخذ منهما معا بعض جوانبها.

۱- القول بالتصويب و الخلاف فيه:

اشاره

و المصوّبه اختلفوا على أنفسهم، فالذى عليه محققو المصوبه كما يقول الغزالى:

«انه ليس فى الواقعه التى لا- نصّ فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن، و حكم اللّه تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، و هو المختار و إليه ذهب القاضى و ذهب قوم من المصوبه إلى ان فيه حكما معينا يتوجه إلى الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد اصابته، فلذلك كان مصيبا و إن أخطأ ذلك الحكم المعين الّذى لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه» «۱».

و قد عرف القسم الأول من التصويب على ألسنه بعض الباحثين من الأصوليين بالتصويب الأشعرى، كما عرف القسم الثانى بالتصويب المعتزلى «۲».

التصويب الأشعرى و مناقشته:

و قد أطال الغزالى بتقريبه و دفع ما أورد عليه من الشبه، و كل ما جاء به لا

---

(۱) المستصفى: ۲- ۱۰۹.

(۲) فوائد الأصول: ۱- ۱۴۲.

يخلو من خلط بين الأحكام فى مرحله الجعل و الأحكام فى مرحله التبليغ و بينهما و بين الأحكام فى مرحله الفعليه.

كما وقع فى مفارقه ان أحكام الشارع هى خطاباته، مع ان الخطابات إحدى مبرزات أحكامه لا انها عين الأحكام، و لا منافاه بين ان يكون هناك حكم و لا يكون خطاب به.

و بهذا ندرك أوجه المفارقه فى كلامه الّذى لخص به وجهه نظره حيث قال:

«و الكلام الكاشف للغطاء عن هذا الكلام المبهم هو أنّا نقول: المسائل منقسمه إلى ما ورد فيها نصّ و إلى ما لم يرد.

أما ما ورد فيه نصّ، فالنص كأنه مقطوع به من جهه الشرع، لكن لا يصير حكما فى حق المجتهد إلا إذا بلغه و

عثر عليه، أو كان عليه دليل قاطع يتيسر معه العثور عليه إن لم يقصر فى طلبه، فهذا مطلوب المجتهد و طلبه واجب، و إذا لم يصب فهو مقصر آثم.

أما إذا لم يكن إليه طريق متيسر قاطع، كما فى النهى عن المخابره و تحويل القبله قبل بلوغ الخبر، فقد بيّنا ان ذلك حكم فى حق من بلغه لا فى حق من لم يبلغه، لكنه عرضه ان يصير حكما فهو حكم بالقوه لا بالفعل، و إنما يصير حكما بالبلوغ أو تيسر طريقه على وجه يأثم من لا يصيبه، فمن قال: فى هذه المسائل حكم معين للّه تعالى، و أراد به انه حكم موضوع ليصير حكما فى حق المكلف إذا بلغه، و قبل البلوغ و تيسر الطريق ليس حكما فى حقه بالفعل بل بالقوه فهو صادق، و إن أراد به غيره فهو باطل.

أما المسائل التى لا نصّ فيها فيعلم انه لا حكم فيها، لأن حكم اللّه تعالى خطابه، و خطابه يعرف بأن يسمع من الرسول أو يدل عليه دليل قاطع من فعل النبى عليه السّلام أو سكوته، فإنه قد يعرفنا خطاب اللّه من غير استماع صيغه، فإذا لم يكن

خطاب لا مسموع و لا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم؟ فقليل النبيذ إن اعتقد فيه كونه عند اللّه حراما فمعنى تحريمه انه قيل فيه لا- تشربوه، و هذا خطاب و الخطاب يستدعى مخاطبا، و المخاطب به هم الملائكه أو الجن أو الآدميون، و لا بد ان يكون المخاطب به هم المكلفون من الآدميين، و متى خوطبوا و لم ينزل فيه نصّ، بل هو مسكوت عنه غير منطوق به و

لاـ مـدلول عليه بـدليل قـاطع سوى النطق، فإذن لا يعقل خطاب لا مخاطب به، كما لا يعقل علم لا معلوم له و قتل لا مقتول له، و يستحيل ان يخاطب من لا يسمع الخطاب و لا يعرفه بدليل» «۱».

و لإيضاح مواقع المفارقه فی کلامه هذا نضرب المثل فی القوانین التی تشرعها الدول و المراحل التی تمر بها و هی ثلاث:

۱- مرحله التشریع، و هی المرحله الـتی ینـتزع فیهـا القـانون شـرعیته بتصـدیق البرلمـان أو أیه جهه مسـئوله عنه، و ربمـا اقتضـت المصلحه تأجیل تنفیذه و إبلاغه للمواطنین.

۲- مرحله التبلیغ، أی مرحله مخاطبه المواطنین به و إلزامهم بالسیر علی وفقه.

۳- مرحله الفعلیه، أی مرحله وصول القانون إلیهم و تبلغهم به.

و مرحله تنجز التکـالیف التی عرض لها القانون هی مرحله الفعلیه، و علی أساسـها یکون الثواب و العقاب، و إلا فمرحله التشـریع أو التبلیـغ إذا لم یصـل الحکم إلی المکلف مع فحصه عنه و عجزه عن العثور علیه، لاـ تسـتوجب العقـاب لمـا مرّ بیـانه من حکم العقـل بقبـح العقـاب بلا بیان واصل، و هی قاعـده تطابق علیها العقلاء جمیعا، و إذا تم هـذا المثل، عـدنا إلی تطبیقه علی أحکام الشارع، فالحدیث القائل بما مؤداه: «ما من واقعه إلا و للّه فیها حکم حتی أرش الخدش» [۱]، تشیر

---

[۱] الکافی: ۱- ۲۴۱، ح ۵، و فیه: «و لیس من قضیه إلّا و هی فیها [الصحیفه الجامعه] حتی أرش الخدش».

---

(۱) المستصفی: ۲- ۱۱۶.

إلی مقام الثبوت، أی إلی المرحله الأولی.

و من البدیهی ان جمیع افعال المکلفین حاضره لدیه تعالی و عالم بما فیه المصلحه منها مما لیس فیه، و مع حضورها لدیه

فی مقام الثبوت، فلا بدّ و ان یکون قد جعل لها حکما.

و مرحله بعث الرسل مرحله تبلیغ لما هو مشرع فی مقام الثبوت، و قد تقتضی مصلحه التدرج فی التبلیغ تأخیر تبلیغ بعض الأحکام کما وقع ذلک فی أول البعثه.

أما مرحله الفعلیه فهی مرحله وصول التکالیف.

و بهذا یتضح ان ظنون المجتهدین- لو تمت حجیتها- فهی لا تتعدی دور تنجیز الأحکام و إیصالها إلی المکلفین، أی إعطاء الأحکام صفه الفعلیه و الوصول، لا أن الشارع یخلق أحکاما علی وفقها کما یرید ان یقول الغزالی.

و من هنا تتبین أوجه المفارقه فی کلامه، فقوله: «إن ذلک حکم فی حق من بلغه لا فی حق من لم یبلغه»، إذا أراد به الحکم فی مرحله الفعلیه فهو صحیح، و إن أراد به- کما هو ظاهر کلامه- الحکم بما هو حکم صادر من الشارع فی مرحله التشریع فهو مستحیل لاستحاله أخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم نفسه، للزوم الدور لبداهه ان العلم یستدعی معلوما سابقا فی الرتبه علیه، إذ لا یعقل، کما یقول هو، ان یکون علم لا معلوم له، فإذا افترضنا ان العلم موقوف علی وجود معلومه، و هو الحکم، و افترضنا ان الحکم لا یوجد إلا بعد بلوغه- أی بعد العلم به- لزم الدور بداهه لتوقف کل منهما علی الآخر المستلزم لتوقف الشیء علی وجود معلومه، و هو الحکم، و افترضنا ان الحکم لا یوجد إلا بعد بلوغه- أی بعد العلم به- لزم الدور بداهه لتوقف کل منهما علی الآخر المستلزم لتوقف الشیء علی نفسه، و ذلک بإسقاط المتکرر منهما. فقولنا: العلم موقوف علی الحکم، و الحکم موقوف علی العلم به، ینتج بعد إسقاط المتکرر ان العلم موقوف علی

العلم، أو الحكم موقوف على الحكم. و من هنا قالوا باستحاله تقييد الأحكام بخصوص العالمين بها.

و ما يقال عن العلم يقال عن الظن، لأن الظن يستدعى افتراض مظنون سابق

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۵۹۹

فی الرتبه علیه، فإذا افترض ان الحکم لا حق له کما افترضه الغزالی- حین قال:

«لیس فی الواقعه التی لا نصّ فیها حکم معین یطلب بالظن بالحکم یتبع الظن، و حکم اللّه تعالی علی کل مجتهد ما غلب علی ظنه»- لزم الدور بنفس التقریب السابق.

کما تتضح أوجه المفارقه بقوله: «أما المسائل التی لا نصّ فیها فیعلم أنه لا حکم فیها، لأن حکم اللّه خطابه» و ذلک لأن مرحله الخطاب لیست هی مرحله الجعل، و إنما هی مرحله إبراز للمجعول.

و الحقیقه ان دعوی ان أحکام اللّه تابعه لظنون المجتهدین دعوی لا یمکن تقبلها بحال إذا أرید منها ظاهرها، و حسبها- بالإضافه إلی ما قدمناه- نسبه تبنی کل ما یقع فیه المجتهدون من تناقضات فی الأحکام إلی اللّه عز و جل و اعتبارها أحکاما مجعوله من قبله، علی ما فی الکثیر منها من البعد عن المصالح أو المفاسد الواقعیه التی تخطئها ظنون المجتهدین فی الکثیر من الوقائع عاده.

التصویب المعتزلی و مناقشته:

و هو الّذی نسب إلیهم فی المصدر السابق «۱» کما نسب إلی الشافعی فی المستصفی حیث یقول: «أما المصوبه فقد اختلفوا فیه فذهب بعضهم إلی إثباته، و إلیه تشیر نصوص الشافعی رحمه اللّه، لأنه لا بد للطالب من مطلوب، و ربما عبرو عنه بأن مطلوب المجتهد الأشبه عند اللّه تعالی و الأشبه معین عند اللّه» «۲»، «لکن المجتهد لم یکلف بإصابته، فلذلک کان مصیبا و ان أخطأ ذلک المعین الّذی لم یؤمر

بإصابته» «۳».

و قد وجهت هذه الإصابه بان الأماره عند ما تقوم على حكم تخلق فى متعلقه

---

(۱) فوائد الأصول.

(۲) المستصفى: ۲- ۱۱۶.

(۳) أصول الفقه للخضرى: ص ۳۳۶.

مصلحه مزاحمه لمصلحه الواقع أو مفسده كذلك، و تتغلب عليها على نحو يرتفع حكم المصلحه الواقعيه للمزاحمه، و يبقى الحكم الناتج عن الأماره، و يكون مفاد الحجيه المجعوله للأماره هو اعتبارها سببا فى تبديل الواقع المستلزم لتبدل الحكم تبعا له.

و هذا القول- بناء على هذا التوجيه- يرجع إلى القول الأول لانتهائه إلى القول بعزل الأحكام الواقعيه من طريق المزاحمه.

و يرد عليه:

۱- ان الأماره يستحيل ان تكون سببا فى خلق مصلحه فى متعلقها، لأن الظنون- و هى من الحالات النفسيّه- لا تسرى إلى الواقع الخارجى فتغيره لاختلاف مجاليهما، و ليس الظن أكثر من العلم، و العلم بالأشياء- إذا لم يصب الواقع- لا يبدل من حقيقه ما قام عليه، فعلمى بعدم وجود زيد مثلا لا يجعله غير موجود إذا كان فى واقعه موجودا، و كذا الظن بوجود مفسده فى شى ء لا يجعلها موجوده إذا كانت فى واقعها غير موجوده، و هكذا.

۲- ان أدله الطرق و الأمارات- كما سبق فحصها- لا تفيد أكثر من اعتبارها بمنزله العلم من حيث ترتيب الآثار عليها، و العلم لا يزيد فى نظر العقلاء عن كونه كاشفا عن متعلقه، و فوائد جعلها لا تتجاوز المنجزيه أو المعذريه.

القول بالتخطئه و حجيته:

اشاره

و هو الّذى ذهب إليه الشيعه و جمهور من المسلمين من غيرهم، و ربما كان هو الرّأى السائد اليوم.

و فحواه، ان الأحكام الواقعيه المجعوله من قبل الشارع لما كانت مستوعبه لجميع أفعال المكلفين- و كانت الطرق و الأمارات و الأصول المحرزه

المجعوله من

قبله لا وظيفه لها إلا تنجيز متعلقها، أو التماس المعذريه لمن قامت عنده- كان قيام الأماره و غيرها كعدمه لا يبدل في الواقع و لا يغير، و الواقع يبقى على حاله، فإن أصابه المجتهد كان مصيبا و إلا فهو مخطئ معذور.

و تسميه ما قامت عليه الأماره أو الأصل بالحكم الظاهرى إنما هى «لمكان احتمال مخالفه الطريق و الأصل للواقع و عدم إيصاله إليه، و إلا فليس الحكم الظاهرى إلا هو الحكم الواقعى الّذى قامت عليه الأمارات و الأصول مطلقا، محرزه كانت الأصول أو غير محرزه، و هذا هو الّذى قام عليه المذهب، و يقتضيه أصول المخطئه» «۱».

و الظاهر ان أدله الأمارات و الأصول التى سبق عرضها هى التى تقتضى ما ذهب إليه المخطئه، إذ لا تدل على أكثر من المنجزيه أو المعذريه.

القول بالمصلحه السلوكيه و مناقشته:

و هو الّذى أخذ من التخطئه و التصويب معا، و قد ذهب إليه الشيخ الأنصارى قدس سرّه حيث التزم بالطريقيه بالنسبه إلى مفاد أدله حجيه الطرق و الأمارات من دون ان يكون هناك أى تصرف فى المتعلق يزاحم به الواقع المجعول بحق الجاهلين و العالمين على السواء، كما التزم بسببيه الأماره لخلق مصلحه فى نفس السلوك لا فى المتعلق «و تلك المصلحه مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع» «۲».

فهو آخذ من المخطئه التزامهم بجعل الطريقيه للطرق و الأمارات، و من المصوبه كونها سببا فى خلق المصلحه.

---

(۱) فوائد الأصول: ۱- ۱۴۲.

(۲) المصدر السابق: ص ۳۷.

و أهم ما يورد به على هذه الفكره عدم نهوض الأدله بها، لأن هذه الأدله التى تقدم الحديث

عنهـا فى أكثر الأـبواب السـابقه ليس فيهـا مـا يشـير إلى أكثر من جعـل الطريقيه أو الحجيه لمـا قـامت عليه، أما خلق مصـلحه فى السلوك فلم تتعرض له بقليل أو كثير، و قد قرب بعض الأساتذه رجوعها إلى التصويب المعتزلى و حملها بعض مفارقاته، و ليس المهم تحقيق ذلك بعد ان كانت الأدله ليست ناهضه بأكثر من جعل الطريقيه لها.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۰۳

خاتمه المطاف القسم الأول

الاجتهاد (۸) نقض الاجتهاد و عدمه

اشاره

تحديـده النقض و القاعـده الخلاـف فى المسـأله أدله القـائلين بالاجزاء فى مقام العمل أدله نفى الحرج دعوى ان الاجتهاد الأول كالثانى القول بأن القضيه الواحده لا تتحمل اجتهادين دعوى الإجماع على الاجزاء القول بالاجزاء فى مقام الحكم عدم النقض و التسلسل الاستدلال بقول عمر بن الخطاب نتيجه البحث.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۰۵

تحديده:

و يراد بنقض الاجتهـاد تحول المجتهـد عن رأى سـابق انتهى إليه باجتهـاد إلى رأى آخر مضاد له اقتضاه اجتهاد لا حق بعـد تبين الخطأ له فى اجتهاده الأول، و يتصور هذا النقض و تبدل الرّأى فى مقامين:

۱- مقام العمل و الإفتاء.

۲- مقام القضاء و فض الخصومات.

و قـد حررت هـذه المسأله فى كتـب الأـصوليين من الشيعه فى مبـاحث الألفـاظ و عرض لهـا مفصـلا فى (مبحث إجزاء الحكم الظاهرى عن الواقعى).

و قـد وقع الخلاف بين الأعلام فيها، و قبل ان نعرض التفصـيل و التماس أدلتها، نود ان نتحـدث عما تقتضـيه القواعـد الأوليه فى هاتين المسألتين.

النقض و القاعده:

و الّذى يقتضى ان يقال ان القاعده مرتبه على المبانى السابقه فى مسأله التخطئه و التصويب، و مقتضاها الاختلاف باختلافها.

فالقائلون بالتصويب بمفهومه الأول- أعنى تصويب الغزالى و القاضى- لا بد ان يلتزموا بالإجزاء و عدم جواز النقض مطلقا، بل لا معنى للقول بجواز النقض لعدم وجود موضوع له على مبناهم.

لأن مثل هؤلاء لا يعقل انكشاف الخطأ بالنسبه إليهم لعدم التزامهم بوجود واقع يمكن للمجتهد ان يخطئه أو يصيبه فيما لا نصّ فيه، و تبديل الاجتهاد لديهم و ان استلزم تبدل الحكم، إلا ان ذلك من قبيل تبدل الحكم لتبدل موضوعه لا

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۰۶

لانكشاف الخطأ فيه.

و القائلون بالتصويب الثانى لا بد و ان يلتزموا بالإجزاء أيضا لتصريحهم بأن كل مجتهد مصيب و ان أخطأ الواقع، و فى حدود ما وجهنا به كلامهم السابق لا يبقى- بعد حصول الاجتهاد و خلق حكم على وفقه- مجال للحكم الواقعى لمزاحمته دائما بالحكم الجديد و تغلبه عليه. و تبدل الاجتهاد لديهم يكون كسابقه من قبيل تبدل الموضوع، لا من

قبیل انکشاف الخطأ فیه.

أما علی رأی الشیخ الأنصاری قدس سرّه من الالتزام بالتخطئه و المصلحه السلوکیه، فالذی یقتضیه الالتزام به هو القول بعدم الإجزاء لاعترافه بأن المصلحه السلوکیه لم تصنع شیئا أکثر من تعویض المکلف عما یفوته من المصلحه بسبب سلوک ما جعله الشارع له من الطرق و الأمارات.

اما الواقع فهو علی حاله غیر مزاحم بشی ء نهائیا، و مع خطأ الطریق الاجتهادی لم یفت المکلف أکثر من مصلحه الوقت فی الموقتات مثلا، و قد عوض عنها بالمصلحه السلوکیه.

و لکن مصلحه الواقع- مع إمکان تدارکها- باقیه لم یفت منها علی شی ء، و علیه الإتیان بها علی کل حال.

و من هنا تتضح القاعده علی رأی المخطئه، إذ مع التزامهم بوجود الأحکام الواقعیه و انکشاف خطأ الاجتهاد الأول و عدم تنازل الشارع عن حکمه لعدم جعله فی الطرق و الأمارات و الأصول أکثر من الطریقیه أو الحجیه، و هی لا تفید غیر المنجزیه عند المصادفه للواقع و المعذریه عند عدمها. و مع هذا الفرض فلا بدّ من القول بعدم الاجزاء.

هذا کله من حیث القاعده، و هی لا تفرق بین المقامین: مقام العمل و الإفتاء، و مقام القضاء و فض الخصومه، کما لا تفرق بین الأحکام الوضعیّه و التکلیفیه.

حکیم، سید محمد تقی طباطبایی، القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، در یک جلد، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۸ ه ق

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)؛ ص: ۶۰۷

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۶۰۷

الخلاف فی المسأله:

اشاره

و لکن بعض العلماء فرقوا بین مقامی الحکم و الإفتاء فالتزموا بعدم جواز النقض فی الأول و جوازه فی الثانی کالغزالی و غیره «۱».

کما فرق

الشيخ النائينى قدس سرّه فيما يبقى له أثر- بعد انكشاف الخطأ بالاجتهاد الثانى- بين العبادات من الأحكام التكليفيه و غيرها كالأحكام الوضعيّه، فالتزم بالاجزاء بالنسبه إلى العبادات و عدمه بالنسبه إلى غيرها «۲».

و هناك من أطلق القول من الأعلام- فيما يبدو- بالإجزاء استنادا إلى أدله خاصه ذكروها.

أدله القائلين بالإجزاء فى مقام العمل و الإفتاء:

اشاره

و قد ذكروا لذلك أدله أربعه هى:

۱- أدله نفى الحرج:

أمثال قوله تعالى وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۳».

بدعوى أن مقتضى لسانها هو حكومتها على الأدله الأوليه، بتضييق نطاقها عن شمول ما كان حرجيا من الأحكام. و بما أن الحكم بعدم الإجزاء هنا حرجيّ، فهو غير مجعول على المكلفين فى هذا الحال.

و يرد على هذا الاستدلال: أن هذه الأدله إنما تتم حكومتها فى المقام إذا كان مفادها هو نفى الحرج النوعيّ، و إلا لكانت أضيق من المدعى، لبداهه ان القول بعدم الإجزاء لا يستلزم الحرج الشخصى فى جميع مسائله.

و مفاد هذه الأدله- كما هو التحقيق فيها- هو رفع الحرج الشخصى لا النوعيّ

---

(۱) المستصفى: ۲- ۱۲۰، و الخضرى فى أصول الفقه: ص ۳۶۸.

(۲) أجود التقريرات: ۱- ۲۰۶.

(۳) سوره الحج: الآيه ۷۸.

- و هو الّذى تقتضيه مناسبه الحكم و الموضوع- و عليه فلا تصلح هذه الأدله لتأخير القاعده إلا فى موارد الحرج الشخصى، و هى قليله نسبيا.

۲- دعوى ان الاجتهاد الأول كالثانى:

فلا موجب لرفع اليد عنه بالاجتهاد الثانی، و القول بعدم الإجزاء لا یتم إلا برفع الید عن الاجتهاد الأول.

و یرد على هـذه الـدعوى: انهـا إنمـا تتم إذا کان کلا الاجتهادین حجه، و هـذا ما لا یعقل ان یکون، لأن معنى اجتهاده الثانی هو قیـام الحجه لـدیه على بطلان اجتهاده الأولى لاکتشافه خللا فیه، کأن یکون قـد أفتى أولا- اسـتنادا إلى إطلاق أو عموم- ثم عثر بعد ذلک على مقید أو مخصـص له، و لیس من الممکن ان یبقى العام على حجیته حتى مع العثور على المخصص أو المقید، أو یکون قد استند فی اجتهاده السابق على روایه کان یعتقد صحتها ثم تبین له کذب راویها، و هکذا.

و

مع هذا الحال كيف يلتزم بعدم ترجيح الاجتهاد الثانى فى صوره معارضته له مع انه لا يعدو- فى واقعه- باب التعارض بين الحجه و اللاحجه لا التعارض بين الحجتين؟ و من المعلوم لزوم الأخذ بما هو الحجه منهما بالضروره.

٣- القول بأن القضيه الواحده لا تتحمل اجتهادين:

و هو الّذى نسب إلى صاحب الفصول «۱». و الّذى يؤخذ به عدم وضوح منشأ المفارقه التى سجلها بهذا القول. فهو ان أراد منها ان القضيه لا تتحمل اجتهادين مع بقاء حجيتهما للزوم التناقض و شبهه فى مدلوليهما، فهو و ان كان صحيحا، إلا أن القائلين بعدم الاجزاء لا يلتزمون ببقاء الحجيه لهما معا، لبداهه انكشاف الخلل فى اجتهاده الأول المانع من حجيته.

---

(۱) أجود التقريرات: ۱- ۲۰۵.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۰۹

و ان أراد- كما هو ظاهر كلامه- ان طبع القضيه الواحده يأبى ورود اجتهادين عليه من مجتهد واحد، فهو و إن كان مع وحده الزمان صحيحا أيضا، إلا أنه خارج عن الفرض لافتراضهم تأخر الاجتهاد الثانى عن الأول زمانا. و مع تعدد الزمان لا تأبى القضيه الواحده ألف اجتهاد، و ما أكثر ما تتبدل آراء المجتهدين فى المسأله الواحده.

۴- دعوى الإجماع على الإجزاء:

و قد حكاه شيخنا النائينى قدس سرّه «۱»، و استند إليه فى القول بالإجزاء فى خصوص العبادات باعتبار القدر المتيقن من مورده، و جزم بخروج الأحكام الوضعيّه عن المورد لاعتقاده ان فتوى جماعه فى الإجزاء فيها «إنما هى لأجل ذهابهم إلى كون الإجزاء هو مقتضى القاعده الأوليه لا لأجل الإجماع على ذلك» «۲».

و قد نوقشت هذه الدعوى بإنكار وجود إجماع تعبدى فى جميع صور المسأله، «و القائل بالإجزاء انما ذهب إليه لدلاله الدليل عليه باعتقاده. و عليه فلا مقتضى لرفع اليد عما تقتضيه القاعده الأوليه من لزوم الإعاده و القضاء فى العبادات بعد انكشاف الخلاف، و لزوم ترتيب جميع آثار انكشاف الخلاف فى المعاملات» «۳».

و بهذا يتضح ان تفصيل شيخنا النائينى رحمه اللّه لا يمكننا الالتزام به و رفع اليد عن

القاعده إلا إذا تم الإجماع، و القضيه تحتاج إلى الفحص فى كل مسأله فقهيه، لا الحكم فيها ككل.

القول بالإجزاء فى مقام الحكم:

أما مقام الحكم و فض الخصومات، فقد يضاف إلى تلك الأدله على عدم جواز

---

(١) فوائد الأصول: ١- ١۴۶.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أجود التقريرات (هامش): ١- ٢٠۶.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶١٠

النقض ما تشعر به بعض الروايات من ان الحكم الحاكم موضوعيه إذ اعتبرت الراد عليه رادا على اللّه «و هو على حد الشرك باللّه» «١» من دون ان تفرق بين كون الرد و نقض الاجتهاد مبنيا على اجتهاد أو غيره.

و يرد على هذا الاستدلال: ان إثبات هذا الإطلاق لا يخلو من صعوبه لعدم إحراز كونه فى مقام البيان من هذه الجهه، بل قد يقال بعدم إمكان شموله له عاده، إذ مع استكشاف المجتهد ان حكمه الأول كان بغير ما أنزل اللّه، فكيف يحتمل وجوب قبوله و حرمه رده و يكون الراد عليه رادا على اللّه؟ مع ان رده هذا كان أخذا بحكم اللّه بحسب عقيدته.

على ان استفاده الموضوعيه لحكم الحاكم لا تتجاوز فى تلك الروايات حدود الإشعار لا الظهور، بينما يبدو من صحيحه هشام ان حكم الحاكم لا يسرى إلى الواقع فيغيره عما هو عليه، يقول هشام- بسنده-:

«قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: إنما أقضى بينكم بالبينات و الإيمان، و بعضكم ألحق بحجته من بعض، فأيما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئا فقد قطعت له به قطعه من النار» «٢».

عدم النقض و التسلسل:

اشاره

و قد استدل الغزالى و تابعه غيره على عدم جواز النقض فى الحكم بقوله: «و لو حكم بصحه النكاح حاكم بعد ان خالع الزوج ثلاثا، ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين، و لم ينقض اجتهاده السابق بصحه النكاح لمصلحه الحكم، فإنه لو نقض الاجتهاد لنقض

النقض أيضا و لتسلسل» «۳».

---

(۱) الکافی: ۱- ۶۷، باب اختلاف الحدیث، ح ۱۰. مستمسک العروه الوثقی: ۱- ۵۷.

(۲) التهذیب: ۶- ۲۲۹، باب کیفیه الحکم و القضاء، ح ۳. مستمسک العروه الوثقی: ۱- ۷۵.

(۳) المستصفی: ۲- ۱۲۰.

و یرد علی هذا الاستدلال:

۱- ان امتناع التسلسل إنما یتم إذا تمت الملازمه بینهما و کانت واقعه فی سلسله العلل و المعلولات، لکنها هنا غیر تامه لبداهه ان فعلیه نقض الاجتهاد الأول لا تستلزم فعلیه نقض النقض لجواز أن یثبت علیه المجتهد- أی النقض- إلی الأخیر، و لو استلزمتها فهی من قبیل الملازمات الاتفاقیه- إن صح تسمیتها ملازمه- لوضوح ان نقض الاجتهاد الأول لا یکون عله لنقض النقض و لا معلولا له، و مع عدم العلیه و المعلولیه بینهما لا یلزم التسلسل الباطل.

و ما یقال عن فعلیه النقض، یقال عن إمکانه لو أراد الملازمه بین الإمکانین، لا بین النقضین الفعلیین، فیکون معنی قوله: «لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض» انه لو جاز نقض الاجتهاد لجاز نقض النقض، إذ التلازم بین الجوازین بالبداهه لیس منشؤه العلیه و المعلولیه بینهما، فلا یکون باطلا.

۲- ورود هذا الإشکال علیه نقضا لالتزامه بجواز النقض فی مقام الإفتاء، یقول: «اما إذا نکح المقلد بفتوی مفت، و أمسک زوجته بعد دور الطلاق و قد نجز الطلاق بعد الدور، ثم تغیّر اجتهاد المفتی، فهل علی المقلد تسریح زوجته؟ و هذا ربما یتردد فیه، و الصحیح أنه یجب تسریحها کما لو تغیر اجتهاد مقلده عن القبله فی أثناء الصلاه، فإنه یتحول إلی الجهه الأخری، کما لو تغیر اجتهاده فی نفسه» «۱»، مع أن لزوم التسلسل- علی مبناه- فیه واضح لجواز

أن يقال: لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضا و لتسلسل .. إلخ.

و قد وقع بالمفارقه نفسها بعض المتأخرين، كالأستاذ الخضرى «۲».

---

(۱) المستصفى: ۲- ۱۲۰.

(۲) أصول الفقه: ص ۳۶۸.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۱۲

الاستدلال بقول عمر بن الخطاب:

و قد استدل البعض على عدم جواز النقض بما أثر عن عمر بن الخطاب فى المسأله الحجريه المعروفه فى علم الميراث «و هى ما إذا وجد مع الاثنين فأكثر من أولاد الأم أخ شقيق فأكثر بالانفراد، و مع أخت شقيقه فأكثر، و استغرقت الفروض كل التركه بأن وجد مع هؤلاء زوج و صاحبه سدس كالأم و الجده الصحيحه» «۱» حيث قضى «بعدم توريث أولاد الأبوين، و لما عرضت عليه المسأله مره أخرى قضى بإشراكهم مع أولاد الأم فى فرضهم الثلث، و لما قيل له:

سبق ان قضيت بعدم إشراكهم، قال: ذلك على ما قضينا و هذا على ما نقضى» «۲».

و هذا الاستدلال لا يتم:

۱- لمعارضته بما أثر عن عمر نفسه فى كتابه إلى أبى موسى الأشعرى قاضيه على الكوفه: «و لا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه نفسك و هديت فيه إلى رشدك ان ترجع إلى الحق، فان مراجعه الحق خير من التمادى على الباطل» «۳».

۲- ان الاستدلال بقول عمر لا يكون حجه لما قلناه من ان إثبات الحجيه لقول الصحابى لا تتم لعدم تماميه الدليل عليها، و قد سبق ان عرضنا الأدله التى استدل بها على كونه من السنه (فى مبحث سنه الصحابه) «۴» و ناقشناه، كما عرضنا أدله من يريد إثبات الحجيه له على أى حال (فى مبحث مذهب الصحابى) «۵» و ناقشناها هناك.

---

(۱) سلم الوصول: ص ۳۴۳.

(۲) المصدر السابق.

(۳) المصدر السابق.

(۴) راجع: ص ۱۲۷ و

ما بعدها من هذا الكتاب.

(۵) راجع: ص ۴۲۳ و ما بعدها من هذا الكتاب.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۱۳

نتيجه البحث:

و النتيجه ان القاعده تقتضى عدم الإجزاء فى الجميع، و لا يخرج عنها إلا بدليل خاص، و لو وجد فهو خاص فى مورده. أما الأدله العامه فليس فيها ما يصلح لتعطيل القاعده فى جميع الموارد.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۱۵

خاتمه البحث

القسم الثانى التقليد

(۱) مفهومه و حجيته

اشاره

تحديده لغه و اصطلاحا الخلاف فى حجيته رأى الحشويه و التعليميه رأى علماء حلب و القدريه حجيه جواز التقليد الغزالى و استدلاله

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۱۷

تحديده لغه و اصطلاحا:

التقليد فى اللغه جعل القلاده فى العنق، و منه التقليد فى حج القران، أى جعل القلاده فى عنق البعير.

و قد عرف فى اصطلاح الأصوليين و الفقهاء بتعاريف متعدده، ربما التقت جمله منها فى بعض الخطوط العامه له.

ففى المستصفى انه «قبول قول بلا حجه» «۱»، و فى أحكام الأحكام «عباره عن العمل بقول الغير من غير حجه ملزمه» «۲»، و فى العروه الوثقى «هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين و إن لم يعمل بعد» «۳»، و فى مستمسک العروه الوثقى هو «العمل اعتمادا على رأى الغير» «۴».

و هذه التعاريف و ما يشبهها مختلفه سعه و ضيقا، فالغزالى و الآمدى أخذا فيه قيد عدم الحجيه، بينا أطلق الباقون لتعم تعاريفهم ما قامت عليه الحجه و ما لم تقم، و ربما استفيد من بعض التعاريف تقييدها بقيام الحجه عليها، فتكون مباينه لتعريفى الغزالى و

الآمدی.

علی ان الاختلاف فی هـذه التعاریف لم یقتصـر علی هذه الناحیه، فقد أخذ فی بعضـها الالتزام بقول الغیر فی مفهومه، بینما اعتبر البعض الآخر العمل فیه اعتمادا علی رأی الغیر.

---

(۱) المستصفی: ۲- ۱۲۳.

(۲) أحکام الأحکام: ۳- ۱۶۶.

(۳) العروه الوثقی: ص ۱۸، ط. قم.

(۴) مستمسک العروه الوثقی: ۱- ۸.

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۶۱۸

و قـد حـاول بعض الأعلاـم الجمع بینهـا لاعتقاده رجوع بعضـها إلی الآخر و اعتبار المراد منها جمیعا هو خصوص العمل. و لکن هذا الجمع غیر ظاهر، و یأباه ما ذکروه لاختلاف المفهومین من ثمرات فقهیه. و

منها ما لو التزم بقول مجتهد و لم يعمل بعد ثم مات المجتهد، فهو على أحد التعريفين مقلد لالتزامه بالعمل على قوله، و على الآخر ليس بمقلد لعدم عمله بما التزم به. فلو كنا ممن يقول بلزوم البقاء على تقليد الميت، لكان علينا ان نلزم هذا المكلف بالبقاء على تقليد صاحبه- بناء على المفهوم الأول- لصدق عنوان التقليد على التزامه و نلزمه بتقليد الحى- بناء على المفهوم الثانى- لعدم صدق التقليد على التزامه، و ذلك لعدم اقترانه بالعمل على وفق آرائه. و لكن النزاع إنما يكون له ثمره لو كان للفظ التقليد موضع من لسان الأدله ليقال بأن المراد منه أى شى ء هو.

و لكن هذا اللفظ لم يرد- فيما يقال- إلا فى روايه ضعيفه لا تصلح لأن تكون مستندا لحكم شرعى [۱].

و الّذى يستفاد من الأدله هو لزوم التماس المنجز أو المعذر فى كل ما يصدر عنه المكلف من فعل أو ترك، فإن حصل المنجز أو المعذر بجهده أجزأه، و إلا لزم عليه الرجوع إلى الغير إذا كان عالما و الاعتماد على قوله.

و ربما ناسب هذا المعنى تحديد اللغويين له، و كأن المنشأ فى تسميه عمل العامى تقليدا هو ما ينطوى عليه من جعل أعماله قلاده فى عنق من يرجع إليه و تحميله مسئوليتها، و هذا المعنى أجنبى عن الالتزام.

و مع غض النّظر عن هذه الجهه فالمتبادر من لفظ التقليد عرفا هو المحاكاه للغير فى عمله أو تركه لا العمل وحده و لا الالتزام. و الأمر هين ما دام لم يرد لفظ

---

[۱] و هى الروايه المأثوره عن تفسير العسكرى: (فللعوام ان يقلدوه) و التفسير المذكور مرمى بالضعف لجهاله روايته عن الإمام عليه السّلام. (المؤلف).

القرعه

التقليد فی الأدله المعتبره.

الخلاف فی حجیته:

اشاره

و الغریب ان تتعاکس فیه الآراء إلی درجه تشبه التناقض. فالحشویه و التعلیمیه یذهبون «إلی ان طریق معرفه الحق التقلید و ان ذلک هو الواجب، و ان النّظر و البحث حرام» «۱» «و قال قوم من القدریه یلزمهم النّظر إلی الدلیل» «۲» و هو الّذی نسب إلی علماء حلب «۳» أیضا.

و أکثریه المسلمین من الشیعه و السنه علی وجوبه تخییرا علی اختلاف فی اعتبار بعض الشرائط فی المفتی سنعرض لها بشی ء من الحدیث.

رأی الحشویه و التعلیمیه:

و ربما وافقهم ابن الصلاح و من تبعه فی عهود التقلید من السنه، و قد سبق الحدیث منا فی مناقشه ما ساقوه من الأدله علی لزوم حظر الاجتهاد و الرجوع إلی خصوص الأئمه الأربعه.

أما أصل مبنی الحشویه فی حظر الاجتهاد مطلقا فی جمیع العصور، فلم أعثر علی توجیه له. و الّذی یبدو من عرض الغزالی له فی مسأله التقلید الّذی عرفه بقبول قول الغیر بلا حجه أنهم یحظرون الاجتهاد حتی فی مسأله وجوب التقلید عینا لیکون قولهم بلا حجه، و قد أطال فی رده فی غیر طائل- بعد افتراضه انه قول بلا حجه- و کان حسبه فی رده ان یقول ان لا دلیل علی حجیته.

و مثل هذا التقلید- بالإضافه إلی عدم قیام الحجه علیه- قیام الأدله القاطعه علی الردع عنه، و حسبک ما صرح به الکتاب العزیز من ذمه للمقلدین الذین

---

(۱) المستصفی: ۲- ۱۲۳.

(۲) المصدر السابق: ۲- ۱۲۴.

(۳) القوانین: ۲- ۱۶۱.

اعتمدوا أقوال و أعمال آبائهم كمصدر للسلوك و صدروا عن محاكاه له و تقليد، مع ان آباءهم كانوا لا يملكون من المعرفه شيئا. وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ

وَ إِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَ وَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ «۱»، و رجوع الجاهل إلى الجاهل هو عين هذا النوع من التقليد.

رأى علماء حلب و القدريه:

و إذا كان ما نسب إلى التعليميه من حظر الاجتهاد و النّظر، مبعث استغراب فإن ما نسب إلى القدريه و علماء حلب من لزوم الاجتهاد عينا و حرمه التقليد لا يقل غرابه عن ذلك إذا حمل على ظاهره، و كأنهم أخذوا بظواهر الآيات الرادعه عن التقليد و اعتبروها مصدرا لهم.

و يرد على هذا الرّأى:

۱- ان الآيات منصبه على الردع عن التقليد من غير حجه، أى عن رجوع الجاهل إلى الجاهل، لا رجوع الجاهل إلى العالم، بدليل ما ورد فيها من التبكيت أَ وَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً فكأن منشأ المفارقه الّذى اقتضى كل هذا التأنيب هو رجوعهم إلى من لا يعلم، أى رجوعهم إلى الجهّال، و التقليد الّذى نذهب إليه هو التقليد الّذى يكون عن حجه ملزمه، أى الّذى يكون وليد اجتهاد فى أصله و قطع بحجيته.

۲- إن فرض الاجتهاد العينى على جميع المكلفين لا يمكن ان يصدر من الشارع المقدس لما يلزم منه من اختلال النظام و شل الحركه الاجتماعيه، و ما رأيك فى أمه تنصرف جميعا إلى التماس الاجتهاد و أعماله فى جميع مجالات حياتها؟ هل يمكن أن تستقيم أمور دنياها بحال من الأحوال؟ و لا أقل من لزوم العسر و الحرج

---

(۱) سوره المائده: الآيه ۱۰۴.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۲۱

المتناهيين، و الدين أيسر و أسمح من أن يكلف الأمه بمثل هذه التكاليف وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۱».

۳- منافاته لجميع

الأدله القادمه على جواز التقليد، و هى أقوى منه و أصرح.

و ما أدرى ما يصنع الناس- على رأى هؤلاء الأعلام قبل بلوغهم مراتب الاجتهاد-؟ أ يلزمون بالتقليد و هو محظور عليهم كما هو الفرض، أو يعملون بالاحتياط؟! و ربما كانوا لا يعرفون موارده أو لا يرون جوازه أو لم يمكن، كما فى دوران الأمر بين المحذورين.

و الّذى أتصوره ان هذه الدعوى لم يرد بها ظاهرها، و ربما أرادوا بها لزوم الاجتهاد عينا فى أصل مسأله جواز التقليد حذرا من الدور أو التسلسل. و هذا حق لو صح إطلاق كلمه الاجتهاد على الأمور البديهيه. و قد قلنا فى تعريف الاجتهاد: انه لا يطلق إلا على ما كان فيه جهد و بذل وسع. و العامى هنا لا يحتاج إلى بذل أى جهد ليدرك لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، و هو يعيشه بواقعه العملى و يصدر عنه فى كل يوم.

حجيه جواز التقليد:

و حجيه جواز التقليد تكاد تكون بديهيه، كما أشرنا إليها، إما لكونها فطريه جبليه، كما يعبر صاحب الكفايه رحمه اللّه «٢»، أو لأن بناء العقلاء قائم عليها، بل لا يمكن ان يستقيم نظام بدونها ككل، لأن وجودها ضروره لازمه لطبيعه المجتمعات، و إلا فما أظن ان مجتمعا من المجتمعات، مهما كانت قيمته الحضاريه، يستطيع ان ينهض أفراده بالاستدلال بالمعرفه التفصيليه لكل ما يتصل بحياتهم دون ان يكون فيهم علماء و جهال ليرجع جهالهم إلى علمائهم على نحو يكون كل منهم- مثلا-

---

(١) سوره الحج: الآيه ٧٨.

(٢) كفايه الأصول ٥٣٩ ط. جامعه المدرسين- قم.

عالما بالطلب و الهندسه و أصول الحرف و الصناعات، و مستوعبا لجميع أنواع الثقافات بحيث يستغنى عن أخذ

أی شی ء منها. و حتی الأمم البدائیه لا یمکن ان تتخلی عن هذه الظاهره نسبیا.

و الحقیقه ان تسمیتها ظاهره اجتماعیه عامه أولی من تسمیتها بالبناء العقلائی، لأنها قائمه علی کل حال، وجد تبان من العقلاء أو لم یوجد.

و الّذی نعلمه و نؤمن به ان مجتمع النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما کان بدعا من المجتمعات. لینفرد أفراده بالاستقلال بالمعرفه التفصیلیه لمختلف ما یحتاجون التعرف إلیه من شئون دینهم و دنیاهم، بحیث کانوا لا یتفاوتون من حیث العلم و الجهل لیرجع جهالهم إلی علمائهم، و فیهم من کان یشغله الصفق فی الأسواق عن تتبع المعرفه من منابعها.

و إذا کانت هذه الظاهره موجوده علی عهد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هی موجوده حتما- فهی ممضاه من قبله بإقرارهم علیها، و لو کان هناک تشریع علی خلافها لأثر من طریق التواتر- عاده- و هو ما لم ینقل حتی من طریق الآحاد.

و ما یحتمل ان یکون ردعا من أمثال تلکم الآیات الناهیه عن التقلید لا یصلح لإثباته ما دامت صریحه أو تکاد فی الردع عن رجوع الجاهل إلی الجاهل، و هو أجنبی عن هذه الظاهره أو هذا البناء.

علی ان أمثال آیتی (النفر) و (سؤال أهل الذّکر) بناء علی ظهورها فی التقلید و العشرات من الأحادیث التی أمرت بعض أصحاب الأئمه بالتصدی للإفتاء، أو أرجعت إلی بعضهم للاستفتاء، صریحه فی إمضاء هذا البناء و لزوم الأخذ به فی الجمله.

و هذه الأدله- فیما أعتقد- لیست وارده لجعل حکم تأسیسی ما دام هذا البناء قائما فی ذلک العصر، و إنما هی من أدله الإقرار له، فلا حاجه إلی الدخول فی

القرعه و الاجتهاد و

استعراضها ورد ما أثير حول دلالتها من مناقشات.

الغزالی و استدلاله:

نعم، استدل الغزالی بدلیلین لا یرجعان إلی ما ذکرناه من الأدله، لا بأس بعرضهما و هما:

۱- «إجماع الصحابه، فإنهم کانوا یفتون العوام و لا یأمرونهم بنیل درجه الاجتهاد، و ذلک معلوم علی الضروره و التواتر من علمائهم و عوامهم» «۱».

و یرد علیه ان الإجماع بمفهومه الاصطلاحی- أی صدور الفتوی عن الجمیع- لا دلیل علی إثباته، و دعوی ثبوته بالتواتر و الضروره مصادره.

نعم، إذا أراد ان هذه الظاهره کانت موجوده بینهم بالضروره فهو صحیح و لا إشکال فیه، و لکنها لیست إجماعا بالمعنی المصطلح.

۲- «ان الإجماع منعقد علی ان العامی مکلف بالأحکام، و تکلیفه طلب رتبه الاجتهاد محال لأنه یؤدی إلی ان ینقطع الحرث و النسل، و تتعطل الحرف و الصنائع و یؤدی إلی خراب الدنیا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم، و ذلک یرد العلماء إلی طلب المعایش، و یؤدی إلی اندراس العلم، بل إلی إهلاک العلماء و خراب العالم، و إذا استحال هذا لم یبق إلا سؤال العلماء» «۲».

و هذا الدلیل- علی خطابیته- سلیم فی إثبات أصل جواز التقلید.

ثم أورد علی نفسه، و دفعه بقوله: «فإن قیل: فقد أبطلتم التقلید و هذا عین التقلید، قلنا: التقلید قبول قول بلا حجه، و هؤلاء وجب علیهم ما أفتی به المفتی بدلیل الإجماع» «۳».

---

(۱) المستصفی: ۲- ۱۲۴.

(۲) المصدر السابق.

(۳) المصدر السابق.

و بهذا ندرک ان الاختلاف بین الغزالی و غیره فی مفهوم التقلید لا یتجاوز الشکلیه، و هو متحد المبنی مع القائلین بجواز التقلید،

أقصاه انه لم يسمه تقليدا و إنما عبر عنه بقوله: «العامى يجب

عليه الاستفتاء و اتباع العلماء» «۱».

و الأخذ برأی الغیر من دون حجه موضع حظر الجمیع باستثناء ما مر من الحشویه ان صح نسبه مثل ذلک الرّأی إلیهم.

---

(۱) المستصفی: ۲- ۱۲۴.

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۶۲۵

خاتمه المطاف القسم الثانی

التقلید (۲) اعتبار الحیاه فی المقلد

اشاره

تمهید اعتبار الحیاه و الخلاف فیه أدله القائلین بعدم اعتبار الحیاه التمسک بإطلاق الأدله اللفظیه الاستدلال بالقیاس بناء العقلاء سیره المتشرعه الاستدلال بالاستصحاب ما یقتضیه الأصل المعین للوظیفه تسجیل ملاحظه

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۶۲۷

تمهید:

و شرائط المقلد التی ذکروها کثیره، و الّذی یستحق أن یطال فیه الکلام منها ثلاثه و هی:

۱- الحیاه.

۲- الأعلمیه.

۳- العداله.

أما غیرها من الشرائط کالعقل، و الذکوریه، و الحریه، و البلوغ، فاعتبار بعضها یقتضی أن یکون من الضروریات، کالعقل مثلا، إذ لا معنی للحدیث فی جواز تقلید المجانین فی حال جنونهم و عدمه، و الباقی ذکروا له أدله و هی غیر ناهضه بالدلاله، إلا ما یحکی من الإجماع علی بعضها.

و مقتضی بناء علی العقلاء هو عدم التفرقه بین الذّکر و الأنثی، و الحر و العبد، و البالغ و الممیز من غیر البالغین، مع توفر عنصر الاجتهاد فیهم، و هو الحجه ما لم یثبت الردع عنه، فالعمده التحدث فی خصوص هذه الشرائط الثلاثه.

اعتبار الحياه و الخلاف فيه:

اشاره

و اعتبار الحياه فی حجیه قول المفتی من الشرائط التی وقع فیها الاختلاف کثیرا، فالأصولیون من الشیعه اعتبروا هذا الشرط و منعوا من تقلید المیت ابتداء، بینما أجاز الأخباریون منهم ذلک.

أما أهل السنه فقد اختلفت کلمتهم فی ذلک، فبعضهم أجازوا تقلید المیت ابتداء، کما سوغوا الرجوع إلی الحیّ إذا کان متوفرا علی شرائط التقلید، و منع

البعض الآخر من تقلید الأحیاء لقصرهم التقلید علی الأئمه الأربعه.

و الظاهر ان خلاف الأخباریین لرأی الأصولیین من الشیعه إنما هو لاختلافهم فی وظیفه المجتهد عند الفتیا. فالأخباریون یرون ان وظیفه المجتهد لا تتجاوز نقل مضمون الروایه بفتیاه، و لیس له ان یستند فی الفتیا إلی مقدمات نظریه، فهو مخبر عن المعصوم، و لا یشترط الحیاه فی حجیه خبر المخبر باتفاق الکلمه. بینما یری الأصولیون و غیرهم ان المجتهد مستنبط للحکم من الأدله، و قد یکون بعضها نظریا، و ما

دام کذلک فهو لیس بمخبر حین یفتی عن المعصوم- إلا بضرب من التسامح- و إن أخبر عن الحکم أو الوظیفه.

و علی هـذا، فإن دلیـل الحجیه بالنسبه إلی المفتی إنمـا یتقوم برأیه القابـل للنظر و التبـدل، و هو یمکن ان یکون منوطـا بالحیاه. فاختلاـف الأخبـاریین مع الأـصولیین اذن اختلاـف فی أصل وظیفه المجتهـد لا فی شـرائط الإفتاء. و خلافهم فی هـذه المسأله لا یصلح ان یکون خلافا فی موضع الکلام، لأنه بالنسبه إلیهم أشبه بالسالبه بانتفاء الموضوع.

و خلاف ابن الصـلاح مع إخوانه من أهل السـنه، و إصـراره علی حظر التقلید لغیر الأئمه الأربعه منشؤه إجماع المحققین و بعض الأدله، و قد علمنا فی مبحث سابق قیمه هذه الأدله فلا نعید فیها الکلام.

فعمده الخلاف اذن هو ما بین الشیعه و أکثریه أهل السنه فی اعتبار هذا القید و عدمه.

و الأقوال الأخر إما لیست ذات موضوع لاختلافها فی أصل وظیفه المجتهد، أو لیست بذات أهمیه لعدم استنادها إلی أساس.

أدله القائلین بعدم اعتبار الحیاه:

اشاره

و قد استدل القائلون بعدم اعتبار هذا الشرط، أو استدل لهم بعده أدله نعرض

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۶۲۹

ما عثرنا علیه منها و هی:

۱- التمسک بإطلاق الأدله اللفظیه:

أمثـال آیتی (النفر و سؤال أهـل الـذّکر) من الکتاب العزیز، و طوائف من الروایات کان بعضـها یأمر بعض الرّواه بالتصـدی للفتیا الداله بالملازمه علی جواز الأخذ منهم، و کان بعضـها الآخر یأمر بالرجوع إلی بعض أصـحاب الأئمه و اسـتفتائهم فیما یحتاجون إلیه. و مقتضی إطلاق هذه الأدله هو عدم الفرق بین الأحیاء منهم و غیرهم.

و قـد أجیب علی هـذا الاسـتدلال- بعـد الغض عن أن أکثر هـذه الأدله لا إطلاق فیه لعـدم کون الشارع فی مقام البیان من هـذه الجهه-:

أ- ان طبیعه السؤال أو الإنذار أو الرجوع إلی شـخص معین تقتضـی اعتبار الحیاه، إذ لا معنی لسؤال غیر الأحیاء أو صدور الإنذار منهم أو الرجوع إلیهم.

ب- و لو سلّم فإن هـذه الأدله لا یعقل شـمولها للمختلفین بالفتوی، إذ لا معنی لأن یعبّدنی الشارع بالمتناقضـین، و لو علی سبیل البـدل، لأـن معنی جعـل الحجیه لهمـا تبنیهمـا معا من قبله، و کیف یعقـل ذلـک مع الجزم بمخالفه أحـدهما للواقع، و قـد سبق

الحديث منا فى ذلک فى مبحث (التخيير الشرعى).

و فرض المسأله لا ـ يتم إلا ـ فى صوره اختلاف الحى مع الميت فى الفتوى إذ مع اتفاقهما لا ـ ثمره عمليه لهذه المسأله، و مع الاختلاف لا تكون الأدله شامله لهما معا ابتداء، و هى إنما يمكن الاستدلال بها فى صوره عدم العلم بالخلاف فقط، و مسائلها نادره جدا لو سلمت المناقشات السابقه فيها.

۲- الاستدلال بالقياس:

بتقريب قياسها على عدم اعتبار الحياه فى حجيه قول المخبر، لأن العله التى

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۳۰

أوجبت حجيه قول المخبر هى حكايته عن الواقع، فكذلک الأمر فى المفتى، و بما أن المقيس عليه لا يعتبر قيد الحياه فى حجيه خبره

فالمقيس مثله من هذه الجهه.

و الجواب على ذلك: أن هذا النوع من القياس، لم تثبت حجيته لوجود الفارق الكبير بينهما. فالمخبر إنما يستند فى إخباره إلى الحس أو الحدس القريب منه، و بقاء الحياه لا يغير فى واقع ما أحسه إذا كان صادقا فى اخباره، و لذا نرى ان الصادقين فى اخبارهم قلما يختلفون إذا حدثوا عن واقعه واحده، بينما يستند المفتى أحيانا إلى مقدمات نظريه، و هى تختلف باختلاف خبره المفتين بأصول الاستنباط و مقدار ما يملكون من ذكاء و صبر على البحث، بل تختلف باختلاف المراحل العلميه التى يجتازها المفتى الواحد، و ما أكثر ما عدل المفتون عن فتاوى سابقه لعثورهم على أدله على خلافها، أو لزياده تجاربهم فى معرفه كيفيات الاستنباط.

و ما يدرينا لو قدر لذوى الاجتهاد من الأموات أن تستمر بهم الحياه ما يدخل الزمن على آرائهم و فتاواهم من التطور و التغيير؟

و مع هذا فكيف يسلم قياسها على الاخبار مع وجود هذا الفارق الكبير؟ و لا أقل من كونه من قبيل القياس غير المقطوع، و قد عرفت فى «مبحث القياس» «١» مدى حجيته.

٣- بناء العقلاء:

حيث لا يفرق فى رجوع الجاهل إلى العالم بين الحى و الميت، و يخير بينهما.

و هذا البناء- لو تم- فهو فى صوره التساوى بينهما من حيث العلم أو صوره ما إذا كان الميت أعلم مثلا. إلا انه مما يحتاج إلى إمضاء من الشارع المقدس أو عدم ردع على الأقل- لما قلناه: من ان البناء وحده لا يكفى فى تكوين الحجيه لما قام عليه-

---

(١) راجع: ص ٢٨٧ و ما بعدها من هذا الكتاب.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ٦٣١

لعدم حصول القطع بمدلوله.

و الإمضاء و عدم

الردع إنما يتحققان إذا فرض وقوع مصداق من مصاديق هذه المسأله أمام الشارع فأمضاها أو سكت عنها، كأن نتصور واقعه وقعت أمام النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قلد فيها مكلف عالما ميتا- ابتداء- مع وجود عالم حى مساو له أو دونه بالفضيله، و هما مختلفان بالفتيا، فأقره النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ذلك.

و لكن من أين لنا تصور ذلك أو إثباته تاريخيا و مثله نادر الوقوع عاده إن لم يكن منعدما. إذ مع علم المكلف بالاختلاف، لا تصل النوبه إلى تقليد أحد مع وجود المعصوم و إمكان سؤاله و الأخذ منه.

فالقول بوجود البناء العقلائى غير المردوع عنه فى خصوص صوره الاختلاف لا يخلو عن افتئات و مصادره. مع ان هذا البناء مما يشك فى وجوده مع الاختلاف حتى بين الأحياء.

على أنه لو صحت استفاده خصوصيه الحياه فى الأدله اللفظيه، أو ثبت الإجماع «۱» على عدم جواز تقليد الميت ابتداء كان ذلك كافيا فى الردع عن هذا البناء لو وجد.

۴- سيره المتشرعه:

و هى التى يدعى بلوغها إلى عصر المعصومين.

و الجواب عليها: ان حسابها حساب ذلك البناء، بل هى أضعف منه بكثير لبداهه عدم قيامها على الرجوع الابتدائى إلى الأموات، و بخاصه فى صوره الاختلاف.

و كيف تثبت السيره المستمره إلى زمن المعصوم؟ اما على مبنى أهل السنه

---

(۱) مستمسك العروه الوثقى: ۱- ۱۶.

فواضح، لرجوعهم جميعا إلى أئمه المذاهب الأربعه و هم متأخرون فى حياتهم عن زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جميعا، فكيف يمكن إثبات استمرار السيره فى الرجوع إليهم أمواتا إلى زمنه صلّى اللّه عليه و آله و

سلّم؟ و أما على مبنى الشيعه فلأن أكثرهم لا يقولون بجواز تقليد الميت ابتداء، فضلا عن ادعاء قيام سيرتهم على الرجوع إلى الأموات.

۵- الاستدلال بالاستصحاب:

بتقريب ان هذه الحجيه كانت ثابته لقول المجتهد حال حياته، و يشك فى ارتفاعها بالموت فتستصحب.

و الجواب على ذلك: ان هذه الحجيه لا يمكن استصحابها للشك فى سعه المجعول و ضيقه. فالحجيه المجعوله لا يعلم بحدود جعلها ابتداء، و هل يتسع إلى ما بعد موت صاحبها أو هى مختصه بحال الحياه؟ فإن كانت مجعوله على النحو الأول فهى مقطوعه البقاء، و إن كانت على النحو الثانى فهى مقطوعه الارتفاع، و كلما دار الأمر بين مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع لا يمكن جريان الاستصحاب فيه لفقده ركنا من أركانه، إذ لا يقين سابق بأحدهما على الخصوص، و مع فرض وجوده فلا يوجد شك فى أن المتيقن باق- إن كان واسعا- أو انه مرتفع- إن كان ضيقا- لفرض دورانه بين مقطوع البقاء أو الارتفاع.

فالركن المفقود اما اليقين أو الشك، و مع فقد أحدهما لا يجرى الاستصحاب.

و فى رأى بعض أساتذتنا ان المورد يقتضى استصحاب عدم الحجيه لاحتمال «ان تكون حجيه فتوى المجتهد مختصه بمن عاصره، و كان من وظيفته الرجوع إليه، و أما المكلف الموجود بعد موته فلا علم بحجيه فتواه فى حقه من الأول، فيجرى استصحاب عدم جعل الحجيه فى حقه بلا معارض» «۱».

---

(۱) مصباح الأصول: ص ۴۶۰.

ما يقتضيه الأصل المعين للوظيفه:

و الرجوع إلى هذا الأصل إنما يكون مع فقد الدليل الاجتهادى أو الأصل الإحرازى و هما مفقودان هنا، كما يدل عليه ما استعرضناه من أدلتهم و ما ذكرناه فى مناقشتهما.

و الأصل يقتضى فى هذا الموضع اعتبار الحياه لبداهه دوران الأمر فيه بين التعيين و التخيير فى مقام الحجيه، و ذلك لعدم احتمالنا أيه خصوصيه للموت- بما هو موت- توجب

تعیین الرجوع إلى الأموات ابتداء، و نحتمل أن تكون للحياه خصوصـيه مهما كانت بواعث الاحتمال، و متى دار الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه، تعين الأخـذ بمـا هو محتمـل التعيين للقطع بحجيته و الشـك فى حجيه الطرف الآـخر، و الشك فى الحجيه كاف للقطع بعدمها، كما قلنا ذلك مرارا.

و عليه فـإن تم ما عرضوه من أدله اجتهاديه على اعتبار الحياه- و هو ما لم نر أيه ضـروره لتفصـيل الحـديث فيه- كان هو المتعين فى مقام الاستناد، و إلا فالأصل العملى كاف فى إثبات هذه الجهه.

تسجيل ملاحظه:

و الشـى ء الّذى أحببت أن أسـجله- و ان لم تكن له مدخليه فى عوالم الاستدلال على اعتبار الحياه- ما لاحظته من ان فى تشريع جواز الرجوع إلى الأموات- فى التقليد ابتداء- إماته للحركه الفكريه التشـريعيه و تجميدا للعقول المبدعه عن الانطلاق فى آفاقها الرحبه.

و قـد لاـحظت هـذا الواقع فى كثير من علمـاء الإسـلام من أهل السـنّه يوم سـدوا على أنفسـهم أبواب الاجتهاد و حصـروا التقليد بخصوص أئمتهم، حيث ظلت الحركه الفكريه واقفه عنـد حـدودها لـديهم قبـل قرون، و مـا الف بعـد ذلك كان يفقـد فى غالبه عنصر الأصاله و الإبداع.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۳۴

كما لاحظت ذلك عند الأخباريين، حين أجازوا لأنفسهم تقليد العلماء من الأموات ابتداء.

بينما نرى نمو الحركه العلميه و تطورها عند العلماء و الأصوليين من الشيعه بما يتناسب و مستوى عصورهم.

و لعل السـر فى ذلك الجمود يعود إلى ما يضـيفه القدم عاده من الغلو فى تقديس البشـر لكل ما هو عريق فيه، و إعطاء أصـحابه قيمه لا يحلم بها الأحياء من الناس، مما يزهد الاحياء فى إعمال أفكارهم فى أشياء لا تعطى

أیه ثمره عملیه لمجتمعهم، و لا قیمه اجتماعیه کبیره لهم، و ما قیمه علم لا ینتفع بثمره أحد من الناس حتی یتشجع أصحابه علی الفناء فیه؟

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۶۳۵

خاتمه المطاف القسم الثانی

التقلید (۳) اعتبار الأعلمیه فی المقلد

اشاره

المراد بالأعلمیه الخلاف فی هذا الشرط أدله المانعین: إطلاق الأدله اللفظیه استقرار السیره فی عهد المعصومین، بناء العقلاء تطابق الصحابه و إجماعهم أدله العسر و الحرج أدله اعتبار الأعلمیه: بناء العقلاء، الإجماع الأدله اللفظیه الأصل المنتج للوظیفه

القرعه و الاجتهاد و التقلید (الأصول العامه)، ص: ۶۳۷

المراد بالأعلمیه:

و المراد بالأعلمیه هنا ان یکون صاحبها أقوی ملکه من غیره فی مجالات الاستنباط، لا الأوصلیه إلی الواقع لعدم إمکان إحرازها فی الغالب، و کون الفتاوی التی منشؤها الأخذ بالاحتیاط تقتضی ان یکون صاحبها أوصل لا تکشف عن علم صاحبها الّذی هو المناط فی المرجعیه و التقلید.

الخلاف فی هذا الشرط:

اشاره

و قد اختلفت کلمتهم فی هذا الشرط «فمنهم من لا یتخیر بینهم حتی یأخذ بقول من شاء منهم، بل یلزمه الاجتهاد فی أعیان المفتین من الأورع و الأعلم و الأدین، و هو مذهب أحمد بن حنبل و ابن سریج و القفال من أصحاب الشافعی و جماعه من الأصولیین» «۱» و هو مختار الغزالی أیضا، یقول: «و الأولی عندی اتباع الأفضل، فمن اعتقد ان الشافعی رحمه اللّه أعلم و الصواب علی مذهبه أغلب، فلیس له ان یأخذ بمذهب مخالفه بالتشهی» «۲».

و هذا المبنی هو المشهور بین علماء الشیعه، بل «عن المحقق الثانی الإجماع علیه، و عن ظاهر السید فی الذریعه کونه من المسلمات عند الشیعه» «۳».

«و ذهب القاضی أبو بکر و جماعه من الأصولیین و الفقهاء إلی التخییر و السؤال لمن شاء من العلماء سواء تساووا أو تفاضلوا» «۴».

(۱) أحكام الأحكام للآمدى: ۳- ۱۷۳.

(۲) المستصفى: ۲- ۱۲۵.

(۳) مستمسک العروه الوثقى: ۱- ۱۹.

(۴) الآمدى فى أحكام الأحكام: ۳- ۱۷۳.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۳۸

و ذهب إلى ذلک بعض علماء الشيعه ممن تأخروا عن الشهيد الثانى «۱».

أدله المانعين:

اشاره

و أهم ما استدل به المانعون عن اعتبار هذا الشرط بعد ضم أدلتهم بعضها إلى بعض هو:

۱- إطلاق الأدله اللفظيه:

و هى التى سبق عرض بعضها فى هذا القسم حيث لم تفرق بين الأعلم و غيره، مع اختلاف العلماء عاده فى العلم و المعرفه و ندره الاتفاق فى الفتوى. و حملها على صوره الاتفاق حمل على الأفراد النادره.

و الجواب على هذا الاستدلال يتضح مما مر فى مناقشه هذه الأدله قبل صفحات، و بخاصه ما يتصل منها بامتناع ان يصدر التعبد من الشارع بالأمور المتناقضه.

و مع هذا الامتناع لا بد من حملها على صوره الاتفاق بالفتوى، و هو ليس بنادر كما يدعى، و بخاصه فى مورد الآيتين و نظائرهما من الأحاديث، حيث يقل الاختلاف عاده فى النافرين و أهل الذّكر لقرب عهدهم بالمصادر الأساسيه للتشريع، و هم أشبه بالمخبرين منهم بالمجتهدين، فالقول بندره اتفاقهم لا نعرف له وجها.

۲- استقرار السيره فى عهد المعصومين:

على الأخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم مع العلم باختلاف مراتبهم بالعلم و الفضيله و عدم ردعهم عن ذلک.

و الجواب على ذلک هو عدم وجود مثل هذه السيره مع العلم بالاختلاف، و لا

(١) المستمسک: ١- ١٩.

أقل من الشک المانع من التمسک بها.

٣- بناء العقلاء:

على التخيير بينهما غير المردوع عنه من قبل المعصوم قطعا.

و هذا الاستدلال کسابقه لا يتم لبداهه ان بناء العقلاء قائم على خلافه، فالناس عاده لا يرجعون إلى المفضول من أهل الخبره مع وجود الأفضل و بخاصه فى صوره اختلافهم بالرأى، و يرون ان العامل على وفق رأى المفضول مقصر إذا أخطأ الواقع، و قد قرب الغزالى هذا المعنى بقوله: «من مرض له طفل و هو ليس بطبيب فسقاه دواء برأيه کان متعديا مقصرا ضامنا، و لو راجع طبيبا لم يکن مقصرا.

فان کان فى البلد طبيبان فاختلفا فى الدواء، فخالف الأفضل، عد مقصرا» «١».

بينما لا يراه العقلاء مقصرا لو قدّر له استعمال دواء الأفضل، و لو أنهى بمريضه إلى الموت.

و علام يبذل الناس أموالهم الطائله فى اختيار المهندس الأفضل، و المعلم الأفضل، و الطبيب الأفضل مثلا، لو لم يکن هذا البناء قائما على خلاف الاعتبار، و على الأخص فى صور الاختلاف؟

و سيأتى أن أهم أدله اعتبار هذا الشرط، هو هذا البناء الّذى لم يثبت الردع عنه بشى ء من هذه الأدله.

٤- تطابق الصحابه و إجماعهم:

و قد استدل به الآمدى على ذلک بتقريب «ان الصحابه کان فيهم الفاضل و المفضول من المجتهدين، فإن الخلفاء الأربعه کانوا أعرف بطريق الاجتهاد من

(١) المستصفى: ٢- ١٢٦.

غيرهم، و لهذا قال عليه السّلام: (عليکم بسنتى و سنه الخلفاء الراشدين من بعدى، عضوا عليها بالنواجذ) «١» و قال عليه السّلام:

(أقضاكم عليّ و أفرضكم زيد، و أعرفكم بالحلال و الحرام معاذ بن جبل) «۲».

و كان فيهم العوام، و من فرضه الاتباع للمجتهدين و الأخذ بقولهم لا غير، و مع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابه و

السلف تكليف العوام الاجتهاد فى أعيان المجتهدين، و لا أنكر أحد منهم اتباع المفضول و الاستفتاء له مع وجود الأفضل، و لو كان ذلك غير جائز لما جاز من الصحابه التطابق على عدم إنكاره و المنع منه، و يتأيد ذلك بقوله عليه السّلام: (أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) «۳» و لو لا إجماع الصحابه على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى» «۴».

و هذا الاستدلال لا يتم صغرى و كبرى. أما من حيث الصغرى، فلأن إثبات الإجماع و التطابق لا يتم بمجرد عدم النقل لما هو معروف بالبداهه من ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، بل يحتاج إلى نصّ على عدم الخلاف من معاصريهم، أو الاطلاع على واقعهم التأريخى تفصيلا ليصح نسبه الاتفاق إليهم، و هو ما لم يدون أكثره و لا يمكن بلوغه بحال.

و أما من حيث الكبرى فلأن هذا الإجماع- لو تم و تمت حجيته- فهو لا يعدو كونه من الأدله اللبيه التى لا إطلاق فيها ليشمل صوره المختلفين فى الحكم، و القدر المتيقن هو صوره الاتفاق فيه أو عدم العلم بالاختلاف على الأقل.

على أنا نشك ان العوام فى صدر الإسلام كانوا لا يفرقون بين على من جهه، و بين أبى سفيان و بسر بن أرطاه و مروان بن الحكم من جهه أخرى، فإذا اختلف

---

(۱) مسند أحمد: ۵- ۱۰۹، ح ۱۶۶۹۲ و ۱۶۶۹۲ و ۱۶۶۹۴ و ۱۶۶۹۵.

(۲) فتح البارى: ۱۰- ۵۹۰ و فيه «أقضاكم على».

(۳) جامع الأصول: ۹- ۴۱۰، كتاب الفضائل، ح ۶۳۵۹.

(۴) أحكام الأحكام: ۳- ۱۷۴.

هؤلاء فى حكم تخيروا فى الرجوع إلى أيهم شاءوا.

على أن الإجماع لو صح وجوده، و قلنا

بوجود إطلاق له يشمل صوره الاختلاف فهو لا يزيد على الأدله اللفظيه، و قد قلنا بامتناع شمولها للمتناقضين لاستحاله التعبد بهما عقلا.

و ما يقال عن هذا الإجماع فى عدم إمكان التعبد به فى صوره الاختلاف، يقال عن الأدله اللفظيه التى ذكرها- لو صحت سندا و تمت دلالتها على العموم- و قد مر الحديث فى حجيتها فى مبحث (سنه الصحابه) «۱» و (مذهب الصحابى) «۲».

۵- أدله العسر و الحرج:

بدعوى انها رافعه لوجوب الرجوع إلى الأعلم لكون تشخيصه حرجيا غالبا.

و المناقشه فيها أيضا واقعه صغرى و كبرى. أما الصغرى، فلعدم وجود العسر و الحرج مع توفر أهل الخبره فى تعيينه، و إمكان الرجوع إليهم. و أما الكبرى، فلما سبق بيانه من أن موضوع أدله نفى الحرج هو الحرج الشخصى لا النوعىّ، و الحكم يدور مدار وجود ذلك الحرج عند الشخص، فإن وجد لدى شخص ارتفع الحكم بقدره، لأن الضرورات تقدر بقدرها.

و عليه تكون هذه الأدله أضيق من المدعى. و إذا كانت هذه الأدله لا تكفى لرفع اليد عن لزوم تقليد الأعلم، فهل هناك أدله تعين اعتبار هذا الشرط؟

أدله اعتبار الأعلميه:

اشاره

و قد ذكر العلماء لذلك عده أدله نذكرها ملخصه:

---

(۱) راجع: ص ۱۲۷ و ما بعدها من هذا الكتاب.

(۲) راجع: ص ۴۲۳ و ما بعدها من هذا الكتاب.

۱- بناء العقلاء:

و هو قائم على الأخذ برأى الأعلام من الأحياء فى الأمور المهمه، و من راجع واقع مجتمعه الّذى يعيش فيه و المجتمعات التى يمكنه التعرف عليها لوجد هذه الظاهره قائمه على أتمها فى مختلف مجالات حياتهم و هى ممضاه حتما، و إنما قيدنا الرجوع إلى الأعلم من الأحياء تقيّدا بما نعرف من توفر هذه الظاهره، و إلا فما علمنا أو حدثنا التأريخ ان أحدا حاول الفحص- فى قضيه ما وقعت موضع ابتلائه- عن الأعلم فى الأموات و الأحياء على السواء، فالظاهره قائمه إذن على التماس الأعلم من الأحياء

بالخصوص.

٢– الإجماع:

و قد ادعى على لزوم الرجوع إلى الأعلم فى ألسنه بعض الأعلام. و لكن هذه الدعوى لا تخلو من مناقشه لوجود المخالفين من العلماء ممن عرضنا رأى قسم منهم فى بدايه الحديث.

٣– الأدله اللفظيه:

و قد عرضت بعض الأحاديث فى هذا الشأن. و لكنها مناقشه أيضا سندا و دلاله. فالعمده اذن هو البناء العقلائى، فإن تم و إلا رجعنا إلى ما يعينه الأصل المنتج للوظيفه الفعليه.

الأصل المنتج للوظيفه:

و الأصل هنا يقتضى الأخذ برأى الأعلم لدوران الأمر بين التعيين و التخيير.

لبداهه ان رأى الأعلم معلوم الحجيه، إما لكونه معينا، أو لأنه طرف الحكم التخييرى لوضوح عدم احتمال التعيين فى جانب غير الأعلم، كأن يكون لعدم الأعلميه موضوعيه فى مقام جعل الحجيه، و غير الأعلم مشكوك الحجيه، و الشك فى الحجيه كاف للقطع بعدمها، فالرجوع إلى الأعلم هو المتعين بمقتضى الأصل.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۴۳

خاتمه المطاف القسم الثانى

التقليد (۴) اعتبار العداله فى المقلد

اشاره

تحديد العداله الخلاف فى اعتبارها أدلته: الإجماع، بناء العقلاء، امتناع جعل الحجيه لرأى الفاسق، ارتكاز المتشرعه أدله القائلين بعدم الاعتبار و مناقشتها ما تقتضيه الوظيفه نهايه الحديث

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۴۵

تحديد العداله:

و نريد بالعداله الاستقامه فى السلوك– بالسير على وفق أحكام الشريعه الإسلاميه الملزمه– و التى تنشأ عن بواعث نفسيه، تكون نتيجه دربه و إيمان و تمثل لواقع الإسلام.

و لعل القائلين بالملكه لا يريدون أكثر من هذه البواعث، كما أن القائلين بالاستقامه لا يريدون إلا هذا النوع منها، لا عدم صدور المخالفه الشرعيه فحسب.

الخلاف فى اعتبارها:

اشاره

و هذا الشرط- فيما يبدو- قليل الخلاف فى اعتباره لذهاب الأكثر إلى ذلك.

أدلته:

اشاره

و قد استدل له فى كلماتهم بأدله لعل أهمها:

١- الإجماع:

و قد حكاه غير واحد من الشيعه «١» و السنه «٢»، و اعتبره البعض رادعا عن الأخذ ببناء العقلاء بناء على قيامه على التخيير بين العادل و غيره، و هو غير قائم فى مثل هذا المقام، كما يأتى إيضاحه.

---

(١) مستمسك العروه الوثقى: ١- ٣۴.

(٢) الخضرى فى علم أصول الفقه: ص ٣٧١ و غيره.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۴۶

٢- بناء العقلاء:

على اعتبار، بدعوى أن العقلاء لا يساوون بين المستهتر- فيما يؤمن به- و المتقيد بحرفيه ما يقول. فهم أقرب وثوقا و اطمئنانا إلى العامل برأيه من غيره فى صوره تساوى أهل الخبره حتى مع الوثوق بصدق ما يخبر به من رأى.

و هذا النوع من البناء- لو نوقش فى وجوده- بالنسبه إلى مطلق أهل الخبره فى بقيه المواضع فلا أظن ان المناقشه تتم بالنسبه إلى عوالم التقليد و مشابهاته، فالناس بطبعها ترى فى المقلد- بحكم مهمته التشريعيه- موضعا للاقتداء و المحاكاه لا أخذ الرّأى عنه فقط.

و من الصعب عليهم تفكيكهم بين ما يوحيه انحراف شخصيته لو كان الإيمان بقوله. فهم فى هذا الحال ينساقون إلى الأخذ عمن توفرت جوانب الملاءمه بين فعله و قوله، و ترك الآخر لو خلوا و طبعهم.

٣- امتناع جعل الحجيه لرأى الفاسق:

على ان الشارع لا يمكن ان يلزم بالرجوع إلى الفاسق، و يجعله موضعا لاقتداء و محاكاه، لعلمه ان العامه أسرع ما يكونون إلى التأثر بواقع المقلد و محاكاته منهم إلى الأخذ بقوله.

فلو قدر لمقلد ان ينهى عن شرب الخمر مثلا- و هو يعاقرها ليل نهار، لكان تأثيره على العوام- بعد تلقيهم المسوغ الشرعى فى الرجوع إليه- فى التسامح بشربها أكثر بكثير من ألف قول يصدر عنه بتحريمها.

و من هنا قيل: ان وظيفه المرجع وظيفه إمامه. و فساد الإمام فساد لرعيته، و الأمم إنما تنهار بانهيار ساستها و قادتها.

و ما أكثر ما شاهدنا و حدثنا التأريخ من انهيار مجتمعات لانهيار حكامها الذين اتخذوا من أنفسهم قاده للناس أو اتخذتهم شعوبهم- بدافع من محاكاه الضعيف

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۴۷

للقوى- مثلا تقتدى فى السلوك.

ارتكاز المتشرعه:

و يؤيد ما ذكر ما ورد فى المستمسك من ان المرتكز عند المتشرعه هو «قدح المعصيه فى هذا المنصب على نحو لا تجدى عندهم التوبه و الندم، فالعداله المعتبره عندهم مرتبه عاليه لا تزاحم و لا تغلب.

و الإنصاف أنه يصعب جدا بقاء العداله للمرجع العام للفتوى، كما يتفق ذلك فى كل عصر أو جماعه إذا لم تكن بمرتبه قويه عاليه ذات مراقبه و محاسبه، فإن ذلك مزله للأقدام» «۱».

بقيت أدله لفظيه ذكروها لاعتبار العداله و هى غير ناهضه فى سندها و دلالتها، فلا حاجه إلى عرضها و مناقشتها.

أدله القائلين بعدم الاعتبار و مناقشتها:

و أهم الأدله التى ذكروها على عدم الاعتبار هو التمسك بإطلاقات الأدله اللفظيه السابقه، و هى لا تفرق بين العادل و الفاسق.

و الجواب عليها هو نفس الجواب الّذى مر فى اعتبار شرط الحياه، فلا نعيد.

و دعوى الإجماع على عدم التفرقه بينهما- أعنى الفاسق و العادل- يدفعها ما ادعى من الإجماعات على اعتبار هذا الشرط عند

السنه و الشيعه.

ما تقتضيه الوظيفه:

و مع الغض عن جميع هـذه الأدله نفيا أو إثباتا فالأصل العملى يقتضـى اعتبار هذا الشـرط لنفس ما ذكرناه سابقا من دوران الأمر بين التعيين و التخيير لاحتمال مدخليه العداله فى الحجيه، و عدم احتمال مدخليه الفسق، و هو يقتضى الأخذ

---

(۱) مستمسک العروه الوثقى: ۱- ۳۴.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۴۸

بالحجه التى فيها احتمال التعيين للقطع بها و الشک فى وجودها بالطرف الآخر.

نهايه الحديث:

و الّذى انتهينـا إليه- و هو الّذى يقتضـينا الأخـذ به من وجهه نفسـيه أيضا- هو اعتبار هـذا الشـرط، فعلماء النّفس- فيما أعتقـد- يشـكون كثيرا فى سلامه استنباط الحكم الشرعى من غير العدول، لتحكم عوامل التبرير فى استنتاجاتهم لأكثر تصرفاتهم الناشزه، و هى عوامل بعضها لا شعورى.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۴۹

ختام الحديث

اشاره

طبيعه مـا رجعت إليه من المصـادر المصـادر الأساسـيه المصـادر الحـديثه المصـادر العامه وظيفه الكتاب العمل على تقويم هـذه البحوث شكر و تقدير

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۵۱

و قبـل ان أودع القارئ الكريم إلى لقاء آخر- إن شاء اللّه- فى الكتاب الثانى من المـدخل الّذى تولى التحـدث له عن (القواعد الفقهيه العـامه) على أسـاس من المقـارنه، أحببت ان أقـف معه حول أمور قـد يكون لهـا علاـقه مّـا فى صـميم مـا رافقنى فيه من بحوث.

و ربما وجدنا الجواب فى بعضها على التساؤلات التى تحدثها عاده أمثال هذه الرفقه الطويله للتطواف فى فصول الكتاب.

و أول هذه الأمور:

طبيعه ما رجعت إليه من مصادر

اشاره

و طبيعه هذه المصادر يمكن إرجاعها إلى أقسام ثلاثه:

١- المصادر الأساسيه:

و هى التى ركزت على أفكارها طبيعه البحوث السابقه نقدا و تقييما، و أهم مزاياها: أصاله أفكارها، و عمق تجاربها، و تمثل أصحابها لها، بحيث يصح إطلاق لقب الاجتهاد عليهم، و قد أشرت إلى هذه المصادر فى الهوامش غالبا عند ما عرضت آراءها، و تحدثت حول ما جاء فيها من أفكار.

٢- المصادر الحديثه:

و هى التى عرضت لنفس الأفكار و حاولت ان تكتبها بلغه العصر و أساليبه المحدثه، و إن لم تزد على تلكم الأفكار أو تبدل فيها فى الغالب، و قد وجدت فى

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۵۲

القليل من هذه المصادر أصاله الرّأى و سلامه النهج.

و مثل هذا القسم من المصادر ربما رجعت إليه- بعد التوثق من صحه النقل عن أصحاب المذاهب و الآراء- لنقل نصّ لم أجد مصدره الأساس بين يدى، أو لم أملك من الوقت ما أستعين به على الفحص عنه، و قد أشرت إلى ما نقلته عنهم فى الهوامش أيضا، كما انى أشرت إلى ما استفدته من تجارب بعض مؤلفيها، سواء ما يتصل منها بمنهجه البحث أم محاكمه الآراء.

٣- المصادر العامه:

و أريد بها ذلك القسم من المصادر الّذى يرجع إليه لإلقاء بعض الأضواء على طبيعه ما طرقناه من بحوث ككتب الحديث، و التأريخ، و الدرايه، و أمثالها مما لا يقع فى صميم بحوثنا الأصوليه، و ان استعنا بها على تصحيح رأى كائن أو تكوين رأى لم يكن،- أو على الأصح- لم يسبق لى ان اطلعت عليه فى تجارب السابقين من الأعلام.

و الثانى من هذه الأمور ما يتصل منها بتحديد.

وظيفه الكتاب:

و أظن ان القارئ الكريم أدرك من استعراض فصول هذا الكتاب و تجاربه ان وظيفته و ان كانت تاريخيه و تقييميه كما رسمها

منهـج البحث إلاّـ ان عنايته انصـبت فى الـدرجه الأولى على الجانب التقييمى لإيماننا بأنه هو الأساس و المنطلق للفصل فى جميع الآراء الفقهيه التى سنعرضها فى أجزاء الكتاب القادمه.

و لهذا السبب كان اهتمامنا موجها إلى عرض جل مبانى و آراء المجتهدين فى المسائل الأصوليه، و لم يكن من همنا البحث عن جميع معتنقيها و استعراض أسمائهم و تحقيق صحه النسبه إليهم، لأن ذلك يخرجنا عن طبيعه مهمتنا الأساسيه.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۵۳

إذ غـايه ما تـدعو إليه طبيعه المـدخل إلى دراسه الفقه هو الإحاطه بالمبانى المختلفه و التعرف على السـليم منها من غيره تمهيـدا للدخول فى مجالات إعمال الملكه فى مسائلها الفقهيه.

و ظنى ان الكتـاب أحـاط نسبيـا بهـذه المبـانى و ان لم يـذكر جميع أسـماء معتنقيها من المجتهـدين، و من ذكره منهم لا يتحمل مسئوليه خطأ النسبه فيما ينسبه من آراء إليه، ما دام قـد أشار إلى مصـدر ذلك الرّأى إن لم يكن قد أخطأ فى نسـبته إلى ذلك المصدر.

و للسبب نفسه، نرى أنه لا جدوى لذكر أكثر من

مصدر واحد للمبنى الواحد، و ان ذكر فى عشرات المصادر، لأن الإكثار من ذكر المصادر من التطويل غير المستساغ و هو مما لا يقتضى ان يكون إلّا فى حالات نادره تقتضيها بعض الملابسات التى تحيط بذلك المبنى.

و ربما اخترنا من بين المصادر مصدرا لبعض المبانى و أكثرنا من الرجوع إليه فى كل ما يتصل بذلك المبنى نظرا لإيماننا بأن هذا المصدر قد وفق أكثر من غيره فى عرض ذلك المبنى و أدلته و كل ما يرتبط به، و لاعتقادنا بان هذا مما يسهل على الناقد مهمته بالرجوع إليه إذا أراد التعرف على واقع ما سجله هذا الكتاب.

و ثالث الأمور هو:

العمل على تقويم هذه البحوث

و هو ما سبق ان طلبناه فى المقدمه و نحاول تأكيده الآن، فان تناول هذه البحوث بالنقد الموضوعى و تقويم ما لم يستقم منها بالإشاره إلى مفارقاته أساس فى نجاح هذه المحاوله و الاستفاده من عطائها فى مجالات التشريع.

القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، ص: ۶۵۴

شكر و تقدير

و الّذى أرجوه- و أنا فى ختام الحديث- ان لا يفوتنى تقديم أجزل الشكر و أعمق الامتنان للطليعه المبدعه من خريجى و طلاب (كليه الفقه) فى النجف الأشرف الذين كانوا السبب فى تدوين هذه النصوص، و على الأخص من لاحقنى منهم باستفساراته و مناقشاته. سائلا المولى عز و جل ان يوفقهم جميعا إلى ما فيه خير الفكر، إنه ولى التوفيق.

محمد تقى السيد محمد سعيد الطباطبائى الحكيم النجف الأشرف ۲۷ ربيع الثانى سنه ۱۳۸۳

حكيم، سيد محمد تقى طباطبايى، القرعه و الاجتهاد و التقليد (الأصول العامه)، در يک جلد، مجمع جهانى اهل بيت عليهم السلام، قم - ايران، دوم، ۱۴۱۸ ه ق

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهید محمد حسن التوکلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب في طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.


مركز
القائمية
اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩